الفلسفة

في مؤتمرات



دكتور مراد وهبة

الفلسفة في مؤتمرات

مراد وهبه

١٩٩٤

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ ش محمد فريد

الفهـــرس

تعريف بالكتاب

يواكب صدور هذا الكتاب مرور أكثر من عشرين عاما على مشاركتى فى مؤتمرات فلسفية اقليمية ودولية وعالمية ٠

وكان أول مؤتمر هو المؤتمر العالمى الخامس عشر للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية الذى انعقد فى فارنا ببلغاريا فى عام ١٩٧٣ ٠ وكان ايضا أول مؤتمر يدعى اليه فلاسفة من العالم الثالث منذ تأسيس هذا الاتحاد فى عام ١٩٤٨ ٠

وقد انتقيت عددا من هذه المؤتمرات الفلسفية ٠ وغايتى من هذا الانتقاء الكشف عن تطور الفكر الفلسفى فى مواجهة قضايا العصر من دولية واقليمية ٠

من القضايا الدولية قضية الانتقال من الصراع الى الحوار بين الفلاسفة الماركسيين والليبراليين ، وقضية الصراع بين الأصولية والعلمانية ٠

ومن القضايا الاقليمية قضية أزمة الهوية الثقافية وقضية نقد العقل العربى ٠

بيد أن هذه القسمة الثنائية بين دولية واقليمية لا تعنى الانفصال بل تعنى الاتصال لأن القضايا متداخلة ٠ ولا أدل على ذلك من أنها أدت ، فى النهاية ، الى التساؤل عن مصير البشرية ٠

مراد وهبه

صـراع الأفـكار
فى
المؤتمر العالمى الخامس عشر للفلسفة

أولا : قصة المؤتمر

للمؤتمرات الفلسفية قصة بدايتها القرن العشرون ، فقد انعقد أول مؤتمر فلسفى دولى عام ١٩٠٠ فى باريس برياسة الفيلسوف الفرنسى اميل بوترو ، وتتابعت ثلاثة مؤتمرات : فى جنيف ١٩٠٤ ، وهيدلبرج ١٩٠٨ ، وبولونيا ١٩١١ • ثم توقفت بسبب الحرب العالمية الأولى حتى عام ١٩٢٤ حين انعقد المؤتمر الخامس فى نابولى ، ومن بعد هذا المؤتمر بعامين اتجه الفلاسفة عبر الأطلنطى الى هارفارد ، ومن بعد ذلك ثلاثة مؤتمرات : فى أكسفورد ١٩٣٠ ، وفى براغ ١٩٣٤ ، وفى باريس ١٩٣٧ « مؤتمر ديكارت » بمناسبة مرور ثلثمائة عام على كتاب « مقال فى المنهج » •

وتوقفت المؤتمرات الفلسفية الدولية للمرة الثانية بسبب الحـرب العالمية الثانية • وفى عام ١٩٤٨ انعقد المؤتمر العاشر فى امستردام وفيه تـم تأسيس الاتحـاد الدولى للجمعيات الفلسفية ويضم أربعين جمعية فلسفية وطنية فى احدى وعشرين دولة ، بالاضافة الى احدى عشرة جمعية دولية • ومن أمستردام انتظم انعقاد المؤتمر الدولى للفلسفة كل خمس سنوات : ١٩٥٣ فى بروكسل ، ١٩٥٨ فى فينيسيا ، ١٩٦٣ فى المكسيك ، ١٩٦٨ فى فيينا •

وفى عام ١٩٧٣ انعقد المؤنمر الخامس عشر فى فارنا • بيد أن هذا المؤتمر نسيج وحده ، اذ هو قد ضم لأول مرة فلاسفة من دول العالم الثالث : أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، ومن ثم اتسم هذا المؤتمـــر بالعالمية ، وهى السمة المميزة للفكر الفلسفى منذ قديم الزمان •

وجاء فى الخطاب الذى أرسله أندريه مرسييه (السكرتير العـــام للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية) الى فلاسفة العالم فى ديســمبر عام ١٩٧٢ « أن هذا اللقاء بين المفكرين من كل أنحاء العالم هو مناسبة فريدة لتبادل الرأى حول مختلف المسائل ، وكذلك حول القضايا الهامة فى الفكر المعاصر • ويتم هذا اللقاء فى مناخ روحى من شأنه أن يفرز ماهو أفضل • وقد بذل رفاقنا البلغاريون كل مافى وسعهم لتأمين الحرية اللازمة لأى حوار فلسفى » •

ثم استطرد قائلا « ان هذه المناسبة لن تتكرر لعدة ســـنوات • وسبب ذلك مردود الى أن هذا اللقاء يتم فى موقع يتسم بجمال طبيعى فائق للغاية يواكبه انجاز تكنولوجى متقـــدم لأبعــد حـــد ، الأمر الذى يمنح فارنا سحر القديم والحديث فى آن واحد • وتؤازر كل ذلك الرغبة فى معرفة ما يدور من فكر فى أعماق رفاقنا من مختلف البلدان وذلــك بفضل الاتصال المباشر » •

ويختتم خطابه بقوله : « أن مؤتمر فارنا حدث فى تاريخ الفلسفة العالمية فى نهاية هذا القرن حيث تواجه التيارات الفكرية بعضها البعض فى جو من الصداقة والتفاهم المتبادل ، وفى مواجهة توتر سياسى عالمى ينبغى أن تكون الفلسفة الحقة قادرة على المعارضة والمقاومة » •

فى مفتتح الجلسة الأولى للمؤتمر ، تحدث تودور بافلوف رئيس اللجنة البلغارية المنظمة للمؤتمر ورئيس شـرف الأكاديمية البلغاريـــة للعلوم ومدير معهد الفلسفة التابع لهذه الأكاديمية قال : اننا جئنا الـــى هذا المؤتمر بارادة خيرة ورغبة مخلصة لنناقش بصراحة القضـــية التى تهمنا جميعا » ثم استطرد قائلا « ينبغى أن نمهد الطريق لعصر يسوده سلام دائم وتعاون دولى » •

وبعد ذلك قرئت رسالة بعث بها رئيس جمهورية بلغاريا الشعبية ، تودور جيفكوف ، الى المؤتمر ، رحب فيها باجتماع الفلاسفة من جميع أنحاء العالم فى بقعة جميلة تقع على شاطىء البحر الأسود لمناقشـــة قضايا العصر • وفى ختام رسالته أشار الى سقراط والى مبدئه القائل بأن

« معرفة الفضائل ضرورية ولكنها ليست كافية ، ينبغى أن نحيا وفقا لقوانينها . وفى عالم اليوم ليس من فضيلة أعظم من هذه : النضال من أجل تحقيق السلام والتعاون بين الدول ، والنضال من أجل وضع المنجزات الهائلة للثورة العلمية والتكنولوجية فى خدمة الانسان وفى خدمة التقدم الاجتماعى » .

ثم ألقى رئيس الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية ليوجبرييل كلمة جاء فيها أن «المؤتمر العالمى الخامس عشر يقع على قمة الأحداث فى حياتنا الثقافية فى هذا العصر » ثم أعرب عن اغتباطه لاتاحة الفرصة لممثلى المذاهب المتباينة فى ممارسة حوار خصب . واختتم كلمته باسداء الشكر العميق للجنة البلغارية المنظمة للمؤتمر بسبب الجهد المذهل الذى بذلته لتنظيم المؤتمر على أفضل مايكون .

ثانيا : أبحاث المؤتمر :

١ ـ الفلسفة والعلم :

نوجز عرضها مع بيان الآراء . وتأتى قضية الصلة بين الفلسفة والعلم فى مقدمة القضايا المطروحة . وقد دارت الأبحاث فيها على مسألتين :

الأولى عن دور الديالكتيك فى تطور المعرفة العلمية الحديثة .

والثانية عن العلاقة بين العلم والفلسفة .

عن المسألة الأولى يذهب كدرف (الاتحاد السوفيتى) فى بحثه « فى التأليف بين العلوم » الى أن لزوم الديالكتيك نابع من تطور العلم ذاته . فالتأليف ملازم للعلم ، والتأليف بين العلوم انما هو تعبير عن مبدأ الديالكتيك : وحدة الأضداد .

تفصيل ذلك :

ثمة نوعان من التأليف :

تأليف برانى حيث العلوم الطبيعية أجزاء من كل يشملها ، وهذا حاصل كذلك بالنسبة الى العلوم الاجتماعية .

وتأليف جوانى لا يصلح الا للعلوم الطبيعية ، وللعلوم الرياضية . ويفيد الربط بين هذه العلوم أن يكون مقصورا على علم واحد بمفرده .

والنوع الثانى يكشف عن خاصيه التناقض الملازمة للتأليف ذاته من حيث أنه لايوجد بين العناصر المتباينة فحسب ، بل أيضا بين العناصر المتضادة وهو على النحو التالى .

(أ) بين الكلى والجزئى ، وبين العلوم الكلية « الرياضيات » والعلوم الجزئية «الطبيعيات» .

(ب) بين الأدنى والأعلى فى المعرفة حيث الأدنى مولد للأعلى.

(جـ) تحقيق هوية الأضداد « تغير الشىء وثباته » ، «النظرى والعملى » للنشاط الانسانى .

ورفع التناقض مطلوب ، وهذا الرفع على أنواع :

رفع التناقض بين الجزئى والكلى يتم بفضل اكتشاف نظرية جديدة من حيث أن الجزئى يعنى الوقائع المعزولة ، والكلى يفيد التعميم الذى يأخذ شكل القانون أو النظرية .

واكتشاف القانون أو النظرية لايفضى فقط الى التأليف فى العلم ذاته ، وانما أيضا الى التأليف بين العلوم .

والتأليف ذاته متطور لايقف عند حد ، وتطوره يسمح باكتشاف قوانين جديدة ، كما أنه يسمح بارتقاء المعرفة من الأدنى الى الأعلى.

والقانون الجديد له خاصية الديالكتيك ، ذلك أنه يتجاوز القانون القديم من حيث أن له خاصية الأحادية فى تاويل الواقع . وليس من الضرورى أن يكون العالم على بينة من خاصية الديالكتيك كما هو الحال عند دارون ومندلييف ولوى دى بروى .

فالمهم ليس هو الشكل وانما المضمون الذى هو العنصر الأساسى للقوانين التأليفية اذ هى من شأنها أن تعبر عن التناقض الواقعى الكامن

فى الظواهر الطبيعية . بيد أن هذا التناقض لايدرك الا على هيئة الوحدة التى تنطوى على الجوانب المتضادة . لهذا السبب فان النظرية الجديدة ليست مجرد تلفيق بين تصورات متعارضة ، وليست مجرد توفيق بين وجهات نظر متضادة ، وانما هى فى تضاد مع ماسبقتها من نظريات ، ومن ثم فهى وليدة الصراع .

ودليل كدرف على ذلك نظرية ميكانيكا الكوانتم فى الضـــوء ، اذ هى ليست مجرد تجميع للنظريتين المتضـــادتين : النظرية الجســـيمية والنظرية الموجية .

وفى رأى كدرف أن الديالكتيك ليس مقصورا على كونه مجرد مبدأ للتأليف ، وانما هو علم عام يحوى الثلاث مجموعات التى تنقسم اليها المعرفة العلمية :

١ ـ العلوم الطبيعية وموضوعها الطبيعة .

٢ ـ العلوم الاقتصادية والاجتماعية وموضوعها المجتمع .

٣ ـ العلوم التى تبحث فى العقل والروح وهى الفلسفة وعلـــم النفس .

وهذه العلوم ليست منفصلة وانما هى متصلة ، ولكن أتصالها ليس مباشرا وانما غير مباشر عن طريق علوم متوسطية . فالعلوم التكنيكية هى همزة الوصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والاقتصادية . هى على صلة بالعلوم الطبيعية من حيث أن غايتها هى الافادة العملية من القوانين الطبيعية . ثم هى على صلة بالعلوم الاجتماعية والاقتصادية من حيث أن مصالح البشر وتطلعاتهم هى التى تحدد الغاية من الافادة من هذه القوانين .

بيد أن العلم الوحيد الذى لايلزمه جسورا عابرة الى العلوم الأخرى هو الفلسفة الديالكتيكية من حيث هى علم القوانين العامة للحركة فى الطبيعة والمجتمع والعقل . ومعنى ذلك أن الفلسفة الديالكتيكية هى آلة التأليف النظرى بين العلوم . ومن ثم يكون لدينـــا فى نهـــاية المطاف

« ت ب ف » أى التأليف بالفلسفة ورمزه حـ/ك بر ذلك أن العلاقة برانية « بر » بين علم كلى « ك » هو الفلسفة وعلوم جزئية « حـ » .

أما تودور بافلوف «بلغاريا» فيعرض لقضية العلاقة بين الفلسفة والعلم من زاوية الحقيقة فيتساءل فى مفتتح مقاله «عن الحقائق والحقيقة » :

ما الحقيقة ؟

وجواب بافلوف على النحو التالى :

ان الحقيقة عملية ديالكتيكية يقترب فيها الفكر الانسانى على الدوام من موضوعية الظواهر الطبيعية والاجتماعية ، ومن تفسيرها وتغييرها ، ومن ثم تأنيسها .

ومعنى ذلك أن الحقيقة ليست مجرد نسق من التصورات والمقولات والقوانين ، وانما هى حركة ديالكتيكية ، وتغيير للنسق . ولهذا فان العلم الذى يعلن عن نسقه أنه نسق من التصورات والمقولات والمبادىء الثابتة ليس جديرا بأن يكون علما .

والحقيقة العلمية ، من حيث هى حركة ديالكتيكية لتفسير العالم وتغييره ، سلاح فعال فى يد الانسان لبناء نظام اشتراكى على درجة عالية من التقدم التكنولوجى والثقافى والروحى وخال من الصراع الطبقى

وتأسيسا على ذلك يمكن تحديد العلاقة بين الفلسفة والعلم على أنها علاقة اتصال وليست علاقة انفصال بمعنى أن الفلسفة من غير العلم مجرد تجريد ، والعلم بدون الفلسفة مجرد تأمل تجريبى سلبى . وكذلك بمعنى أن ثمة وحدة قائمة بين المعرفة الانسانية وتغيير العالم من زاوية الفلسفة والعلم . ولهذا يتفق بافلوف مع قول العالم الفزيائى هيزنبرج بأن «الفزياء الذرية الحديثة قد أثارت جدلا حول القضايا الأساسية للفلسفة والأخلاق والسياسة» . ومن ثم فمن الخطأ القول بأن عصرنا هو عصر الثورة العلمية والتكنولوجية ، لأن من شأن هذا القول حذف الانسان وتحويل النظم الاجتماعية الى نظم آلية تحكمها حاسبات الكترونية ،

فيختفى الصراع الايديولوجى . وواقع الحال يناقض هذا القول ، فعصرنا هو عصر الثورة الاشتراكية حيث يتحكم الانسان فى آليات الثورة العلمية والتكنولوجية تحكما اجتماعيا من أجل القضاء على التناقضات الطبقية والبطالة وخلق حضارة انسانية تخلو من الحروب واستغلال الانسان لأخيه الانسان .

الحقيقة اذن ليست الا العلم ذاته منظورا اليه فى وحدته الديالكتيكية .

والوحدة الديالكتيكية تنطوى على ثلاثة عناصر :

١ ـ نسق من التصورات والمقولات والقوانين .
٢ ـ منهج المعرفة .
٣ ـ الارتباط بالممارسة العملية كنقطة بداية ونهاية .

وحذف أى من هذه العناصر يمتنع العلم معه عن أن يكون علما بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، أى بمعنى الحقيقة .

وفى تواضع يختم بافلوف مقاله عن الحقيقة قائلا : « ألعلى على خطأ » ؟ .

بيد أن تواضعه يتسق مع مذهبه حيث الحقيقة حد وسط بين الدوجماطيقية والشك .

اما مرسييه (سويسرا) فى بحثه «الفلسفة والعلم» فانه يتخذ موقفا معارضا من الوضعية المنطقية .

وهو فى هذا الموقف يقترب نسبيا من وجهة نظر كدرف وبافلوف . فهو يعترض على رد الفلسفة الى العلم ، وعلى كونها مجرد فلسفة علوم . فالفلسفة ، فى مثل هذا الوضع ، انما هى فلسفة مزيفة ، والعلم كذلك ، فى مثل هذا الوضع انما يتحول الى معتقد .

الفلسفة اذن ليست هى العلم ، ولكنها مع ذلك ليست غريبة عن العلم ، فثمة أساليب أربعة للمعرفة فى رأى مرسييه :

الأسلوب الموضوعى وهو مايميز العلم ·
الأسلوب الذاتى وهو مايتسم به الفن ·
الأسلوب الجماعى وهو ما تتصف به الأخلاق ·
الأسلوب التأملى وهو مايختص به التصوف ·

ومعنى ذلك أن الأسلوب الموضوعى ليس هو الأسلوب الوحيد للمعرفة الانسانية · ويخطىء من يقف ضد هذا المعنى ، والخطأ قائم بالفعل فى هذه النزعة التى تجعل من العلم كل شىء فى الحياة · والعلم، فى هذه النزعة ، هو علم مزيف ، بل هو أفيون الشعوب · أما العلم الحق فهو العلم الذى يفسح مجالا للعلوم الأخرى من أخلاق وفن وتصوف ، وفى نفس الوقت لايستطيعأن يقدم أية خدمة لأى من هذه ومع ذلك فثمة تعاون يمكن أن يقوم بين العلم من جهة والأخلاق والفن والتصوف من جهة أخرى ، مع ملاحظة أن هذا التعاون يتسم بالديالكتيكية ·

ثم يتساءل مرسييه :

أين موقع الفلسفة من هذه الأساليب الأربعة للمعرفة ؟
وكيف يمكن طرح قضية العلاقة بين الفلسفة والعلم ؟
ثم يجيب بأن الفلسفة هى نقطة الالتقاء بين الأساليب الأربعة · وحيث اللقاء الجزئى بين العلم والأخلاق يكون ما نسميه بالتكنيك · فالفلسفة اذن هى التكنيك المثالى حيث ينعدم الصراع ويتلاشى فى سلام الروح ورضا الانسانية المفكرة والفاعلة ، وبذلك يتحقق الانسجام التام بين الفكر والعمل طبقا للأساليب الأربعة ·

وليس معنى ذلك أن تتصف الفلسفة بأنها «مافوق‌العلم» أو « مافوق الأخلاق» أو «مافوق الفن» أو «مافوق التأمل» · ولكن معناه أن تحجم الفلسفة عن البحث عن القيم فهذه مهمة الأساليب الأربعة ، وأن تقصر همها على أن تكون أسلوب حياة يتصف بالنقد والالتزام · ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، تعد الفلسفة منطقا متكاملا ورابطة وجودية وابستمولوجية ، فيمتنع الوقوع فى براثن المذهب · ومن هنا تنشأ أهمية اثارة قضية العلاقة بين الفلسفة والعلم لكى نؤكد من جديد قيمة الفلسفة

من حيث أنها القوة المحركة للعقل ، وما أساليب المعرفة الأربعة الا العناصر المكونة لهذه القوة .

وحين انتهى مرسييه من القاء بحثه وجه اليه الفريد اير ـ وهـو من قادة الفلسفة التحليلية ـ نقدا ساخرا مفاده أنه ليس ثمة فلسفة قائمة بذاتها وانما ثمة فلسفة علم قوامها البحث فى قضايا العلم من حيث هى تعبيرات لغوية ، وثمة علم واحد ترد اليه باقى العلوم هو العلم الفزيائى .

ثم اعترض مرسييه قائلا : ان مايقوله اير تبسـيط مزيف . فثمـة علوم لا علم واحد ، ورد هذا التعدد الى تعدد درجات التجريد . ثم ان مايذهب اليه اير من الاكتفاء بالعلم يجعل منه مؤسسة مطلقة تقوم بالرد على كل مايدور فى عقل الانسان . وهذا خطأ وقع فيه كل من المعسكرين الرأسمالى والاشتراكى . وهو خطأ مماثل للخطأ الذى وقع فيه هيجـل حين جعل من الدولة مؤسسة مطلقة .

وفى رأيى ان اشكالية مرسييه تقوم فى رفضة فلسفات العصر بدعوى أنها مطلقات تأخذ شكل «ايات» علمية فتضيف الى الأسلوب الموضوعى الأسلوب الذاتى ، ولكنه يعزلهما بدعوى أن الأسلوب الموضوعى يخص العلم والأسلوب الذاتى يميز الفن ، ومع ذلك فهو يقرر أن قيمة الجميـل قيمة كلية وليست شخصية بل هى مكملة لقيمة الحق .

ومن المعروف أن العلم هو معرفة مايتصف بالكلية فى مقابل الجزئى دون تجاهل العينى . وهذا هو قول مرسييه ذاته . ومنطق هذا القول يفرض عليه طرح قضية الأساس العلمى لأساليب المعرفة ، كما يفـرض عليه اعادة النظر فى مفتتح بحثه حيث يقول « الفلسفة ليست علما والعلم ليس فلسفة ما ولا هو الفلسفة » .

أما ميودراج سيكتش (يوغوسلافيا) فهو يركز فى بحثه «الفلسفة والعلم » على نقد الوضعية المنطقية . فهو يرفض قول الوضعية المنطقية أن الفلسفة علم . فثمة اختلاف بين الفلسفة والعلم من حيث المنهج ومن حيث نقطة البداية .

من حيث المنهج،العلم تجريبى أما الفلسفة فتخلو من التجريب • ان المنهج الفلسفى قد يكون ترنسندنتاليا وقـــد يكون ديالكتيكيا وقـــد يكون حدسيا ، وقد يكون فينومنولوجيا ، وقد يكون شكيا • بيد أن المنهـــج الرئيسى ، فى رأى سيكتش ، هو منهج الشك ، أما المناهج الأخرى فليست الا تحويرا لهذا المنهج • وقد يقال ، ردا على سيكتش ، أن الحس السليم يمكن أن يعد منهجا فلسفيا كافيا ، ولكن ليس هذا القول بالصحيح • أنه منهج فلسفى ولكنه ليس كافيـا لأنه ليس منهجا نقـــديا ، والشـــك هو المنهج الذى يسمح لنا بتغيير أســـلوب رؤيتنا للأشـــياء ، ويعمق فهمنا للعـــالم •

واختلاف المنهج بين الفلسفة والعلم يلزم منه اختلاف نقطة البداية• فالعلم يبدأ من المعطيات المباشرة،أما الفلسفة فلا تبدأ من الموجود ، اذ تشك فيه • ولكن هذا الشك ليس واقعيا لأن المريض نفسيا هو الذى يشك واقعيا فى الموجود ، وهو لهذا فى حاجة الى طبيب للأمراض النفسية • أما الشك المقصود ، فى رأى سيكتش ، فهو الشك الذى يسمح لنا بالتفلسف وكأن العالم غير موجود ، لكى نرى بعد ذلك ماذا يترتب على هـــذا الفرض من نتائج •

ولكن هل يعنى هذا الاختلاف بين الفلسفة والعلم أنهما منفصلان ؟

جواب سيكتش بالسلب لأن الفلسفة نظرة شاملة للكون لايقوى عليها العلم ولكنها فى نفس الوقت تستند الى نتائج العلم بالاضافة الى منجزات الأخلاق والفن والحياة الاجتماعية • ومع ذلك ينبغى الفصل بين ماهو فلسفى وماهو علمى حتى يمكن تقدير ماهو علمى فى العلم وما هو فلسفى فى الفلسفة • ولهذا فانه ليس من المطلوب أن نتسائل عن الخلفية الفلسفية للعالم ، أو عن الخلفية العلمية للفيلسوف ، وانما المطلوب البحث عن أصالة الأفكار وعمقها •

ويخلص سيكتش من ذلك الى أن فلسفة العلم ليست علما كما تزعم الوضعية المنطقية ، ولكنها احدى وظائف النشاط الفلسفى النظرى • فمن حق الفلسفة أن تتخذ من العلم موضوعا لها كما تفعل ذلك مع الأخلاق

والفن والدين . فكما أن التناول الفلسفى للدين ليس دينا فكذلك التناول الفلسفى للعلم ليس علما .

ويزداد الهجوم على الوضعية المنطقية ، وما يماثلها من فلسفات فى بحث نيقولاى اريباجاكوف (بلغاريا) وهو ينعتها جميعا بأنهـــا فلسفات مثالية ومعادية للفلسفة لأنها تزعم أن الفلسفة ليست شـــكلا من أشكال المعرفة العقلية وليست علما وليست معرفة للواقع ، لأن جميع قضاياها ليست مستخلصة من الملاحظه أو التجربة .

وأريباجاكوف يرى أن هذا الزعم لا يصـــدق على الفلســـفة المادية الديالكتيكية . من الصحيح القول بأن الفيلسوف لا يصطنع التجارب ليبرهن على قضاياه ، ولكن ليس من الصحيح أن نخلص من ذلك الى انتفاء السمة التجريبية عن الفلسفة المادية الديالكتيكية ، وذلك لسببين :

ـ السبب الأول أن ثمة علوما لاتستعين ، بل ليس فى امكانها أن تستعين بالمنهج التجريبى ومع ذلك فهى علوم .

ـ السبب الثانى أن الفلسفة المادية الديالكتيكية تستند الى الخبرة الانسانية فى تاريخها الاجتماعى والى منجزات العلوم ومكتشفاتها . ومن هنا فثمة علاقة بين الفلسفة والعلوم والفنون والأخلاق والقانون وجميـــع الأنشطة الروحية الأخرى .

ويتساءل اريباجاكوف :

كيف نفسر هذه العلاقة الحميمة ؟

ليس من جواب ســوى أن الفلســـفة هى الأســـاس المنهجى لجميع العلوم وكافة الأنشطة الروحية . ومن ثم فان الفلسفة لن يكتب لها الفناء.

وهنا يتساءل اريباجا كوف :

أية فلسفة ؟

والجواب بالطبع : الفلسفة المادية الديالكتيكية ووظيفتها مزدوجة، اذ هى تمدنا بمنهج وبرؤية كونية .

ولكن أية رؤية كونية ؟

ثمة عدة رؤى كونية وهى كلها ذات مضمون اجتماعى ، ثم هى كلها أسلحة هامة فى الصراع الاجتماعى . ويترتب على ذلك أن الفلسفة بالضرورة ملتزمة . والقول بأن الفلسفة يمكن أن تكون غير ملتزمة وهم. ولهذا يخطىء كثير من فلاسفة الغرب فى الدعوة الى فلسفة تأملية أو الى فلسفة هاربة من طرح قضايا تخص الحياة الاجتماعية . فان مثل هذه الدعوة أمر محال .

واريباجاكوف يلتزم المادية الديالكتيكية كتعبير عن الرؤية الكونية لأنها تتميز بسمات ثلاث :

أولا : لأنها تتبنى المادية وتطبقها ليس فقط على المعرفة والطبيعة بل أيضا على الحياة الاجتماعية والتاريخية .

ثانيا : لأنها تطرح الديالكتيك ، لأول مرة ، على أساس مادى وتتناوله على أنه علم القوانين العامة للطبيعة والمجتمع والمعرفة الانسانية .

ثالثا : لأنها تتميز بالتناول العلمى للقضايا الفلسفية مع مزجه بالنضال الثورى للطبقة العاملة لتحقيق الاشتراكية .

وهذه الميزات الثلاث متداخلة تداخلا عضويا بمعنى أن المادية التاريخية تنبع من الطابع الديالكتيكى للفلسفة الماركسية ، وأنها من حيث هى فلسفة الفعل الثورى تصدر عن المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية فى آن واحد . وهذا التداخل العضوى يمتنع معه تكوين مذهب مغلق ينطوى على الحقيقة المطلقة عن العالم وعن الانسان ، ولكنه يسمح بتكوين مذهب مفتوح يستند الى التراث الايجابى للفكر الفلسفى ويتطور بتأثير من المعرفة العلمية والخبرة العملية للتاريخ الاجتماعى .

ويتضح من سياق هذا العرض أن الوضعية المنطقية هى العدو الرئيسى اليوم للماركسية . وقد حدثت مشادة فلسفية بين اير واريباجاكوف اثر قول اير أن ماركس ليس فيلسوفا وانما هو عالم اجتماع . ورد اريباجا كوف بأن ماركس قام بتحليل عدة تصورات مثل المادة والشعور والضرورة والحرية ، وتساءل عن معنى الانسان والمجتمع والطبيعة . وبالمنظار التحليلى للوضعية المنطقية فان ماركس ينبغى أن يعد فيلسوفا . والقول بغير ذلك ليس من الموضوعية فى شىء ، ذلك أن فلاسفة الوضعية المنطقية يقومون هم أيضا بتحليل هذه التصورات للكشف عن معانيها .

وهنا تغيرت نغمة اير وقال : ربما كان ماركس فيلسوفا .

ونقد الوضعية المنطقية ليس مقصورا على الماركسيين وانما يمتد الى نفر من فلاسفة الغرب . فيرى لازلو (أمريكا) فى بحثه « فلسفة الأنسقة : مسح لنمط متطور من الفكر المعاصر » ضرورة تأسيس فلسفة علمية يطلق عليها اسم «فلسفة الأنسقة» وهى فلسفة علمية تكاملية تنطوى على رؤية كونية نستعين فى تكوينها بالتطورات العلمية وتتغير مع تغيرها . بيد أن هذه الفلسفة لاتقدم قواعد لصنع فلسفة ما ولكنها تقدم اطارا تصوريا يسمح بالابداع الفلسفى . والمعلومات التجريبية التى ينطوى عليها هذا الاطار التصورى مردودة الى العلوم . والقضايا المطروحة هى قضايا متصلة بالانسان ، والفلسفة التحليلية عاجزة عن تناولها بمفردها .

وأمام هذه الفلسفة الجديدة ، فلسفة الأنسقة ، مسائل مطلوب حسمها من بينها تحديد المعانى الأساسية مثل النسق والعلاقة والبنية وعلاقة الجزء بالكل ثم بناء منطق علاقات ومنطق استدلال ، وتحليل مناهج الأنسقة . وليس من مبرر لعدم الحسم سوى أن هذه الفلسفة حديثة النشأة ، فقد نشأت فى نهاية الستينيات كرد فعل ضد الوضعية المنطقية ، وضد تيار « معاداة النسق » الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

وقد تعرض لهذا التيار «أولوج نوتكو» (تركيا) فى بحثه «معاداة النسق والنسق المفتوح فى الفلسفة » . وقد نشأ هذا التيار ، تيار معاداة النسق ، كرد فعل ضد الانسقة الكبرى المسماة بالمثالية الألمانية . وقد انقسم الى اتجاهين متناقضين :

الاتجاه الأول : يقلل من شأن العقل ، فيذهب فى تطرفه الى معاداة العلم فتتولد عنه ثلاث تيارات : النزعة التاريخية والفينومنولوجية والوجودية .

الاتجاه الثانى : يبالغ فى قيمة العقل فيمهد الطريق الى الفلسفة من خلال العلم ويتخذ اسما له هو المادية الديالكتيكية . ولم يكن الغرض من طرح هذا الاسم أن يتحول الاتجاه الى « اية » وانما أن يكون مجرد علامة على مجموعة من الأفكار . ذلك أن الـ «اية» تلازمها الحقيقة المطلقة ، والحقيقة المطلقة منافية لروح البحث العلمى .

المادية الديالكتيكية اذن ليست نسقا مغلقا وانما هى نسق مفتوح فى مواجهة معاداة النسق .

وثمة معضلة ازاء النسق المفتوح : ذلك أن المعنى التقليدى للنسق يلزم منه أنه مغلق . فالنسق يعنى الكل ، وادعاء بمعرفة حقيقة مطلقة ، ومن ثم ينغلق الباب أمام أى بحث . والفلسفة ليس فى امكانها استبعاد فكرة الكل ، وفى ذات الوقت ليس فى مقدورها الزعم أنها حاصلة على معرفة كاملة للكل . بيد أن تجاهل الفلسفة لهذه الفكرة أو نفيها يعنى اكتفاء الفلسفة بمسألة التحليل اللغوى للتصورات .

وليس من سبيل لحل هذه المعضلة سوى القول بأن مبادىء الفلسفة متطورة بفضل الاهابة المتواصلة بالكشوفات العلمية الجديدة .

بيد أن هذا الحل لايعنى أن تكون لدينا فلسفة علم .

(ب) الأخلاق والثقافة :

فى مفتتح هذه الحلقة تحدث فيدوسيف (الاتحاد السوفيتى) عن

«الأخلاق والثقافة وعن العـــلاقة بينهما من حيث أنهما من القضـــايا الرئيسية فى الحياة الاجتماعية الحديثة . وقارن بين فلاسفة المعسكرين من حيث أن فلاسفة المعسكر الرأسمالى يفصلون بين الأخلاق والثقـــافة بدعوى أنهما متناقضان ، فى حين أن فلاسفة المعسكر الاشتراكى يقررون أن ثمة وحدة عضوية بينهما تتولد من جراء التغير الاجتماعى ، والقضاء على جميع أشكال الاستغلال .

وفى ختام حديثه أشار فيدوسيف الى التناقض المترتب على معارضة الثقافة للأخلاق وهو دفع المعرفة العلمية الى المطلق وعزلها عن الظروف الاجتماعية العينية .

وتناول أرشى باهم (أمريكا) مسألة العـــلاقة بين الأخلاق ومهمة الفلاسفة وارتأى أنه ازاء التهديد بازالة الانسانية فليس أمامنا سوى الاتفاق على حد أدنى من القيم الأخلاقية . بيد أن هذا الاتفاق ليس متحققـــا بسبب التدهور المتواصل للقيم التقليدية الأمر الذى يؤدى الى انتشـــار الجريمة والى نسبية الثقافة التى يمتنع معها الاتفاق على حد أدنى من القيم الأخلاقية . وعلى الفلاسفة تقع مهمة معالجة هذه المسألة .

ولكن أية منظمة من المنظمات الفلسفية تقع عليها هذه المسئولية ؟

وفى رأى باهم أن هذه المسئولية تقع على هذا المؤتمر العالمى ممثلا فى الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية .

والملاحظ على هذه الآراء أنها تعبير عن أمل يراود صاحبها فى أن يمسك الفلاسفة بزمام المسألة الأخلاقية حتى يتسنى اصلاح العالم ، وهو أمل يذكرنا بطموح أفلاطونى انقضت عليه عدة قرون دون أن يتحقق . وأغلب الظن أن عدم تحقيقه مردود الى انتفاء التحليل العلمى للوعى الاجتماعى ومن ثم للوعى الأخلاقى .

وقد حاول اجراء هذا النوع مـن التحليـل «لوبومير درماليـف» فى بحثه «مكانة الأخلاق ودورها فى نسق القيم الروحية» فهو ، فى هذا البحث ، يذهب الى أن الوعى الاجتماعى ينطوى على ثلاثة عناصر:

الحياة العقلية للمجتمع ، حياته الثقافية ، وقيمه الروحية . والقيم ليست مجاوزة لما هو اجتماعى ، ومن ثم فعالم القيم هو فى صميم الحياة الواقعية للانسان .

والقيم ظواهر اجتماعية تهدف الى اشباع الحاجات الانسانية ، ومن ثم فهى - أى القيم - باعتبارها « موضوعات » اجتماعية ليست منفصلة عن حاجات ورغبات وأفعال الانسان من حيث هو «ذات» .

والقيم على ضربين رئيسيين : روحى ومادى . القيم الروحية على ضروب منها الكشوف العلمية والآداب والفنون والنظريات الفلسفية والأخلاقية والقانونية والسياسية ، وهذه القيم تشبع حاجات ذهنية . ولهذا فان القيم الروحية تواكب الثقافة الروحية .

وحيث أن الثقافة الروحية جزء من القيم الروحية فان القيم الأخلاقية ينبغى ألا تكون متعارضة مع ثقافة المجتمع .

ثم يتساءل درماليف :

ماهى الطبيعة الاجتماعية للقيم الروحية وما دورها من حيث إحتوائها للقيم الأخلاقية ؟

والجواب عن هذا السؤال لازم من السؤال عن البناء الأساسى للوعى الاجتماعى .

وتحديد هذا البناء من تحديد « مجالات » و « أشكال » الوعى الاجتماعى :

- من حيث معرفة العالم الخارجى والتحكم فيه ثمة مجالان : وعى الجماهير ، والوعى النظرى .

- ومن حيث وظيفة الوعى الاجتماعى ثمة وظيفتان : الوظيفة المعرفية والوظيفة التقويمية .

والوعى النظرى ، وهو أعلى مستوى للوعى ، له مجالان :

معرفى وتقويمى . والتقويمى ليس الا الوعى الأيديولوجى .

أما أشكال الوعى فتتحدد على المستوى النظرى ، وعلى مستوى العمل الذهنى .

وهذه الأشكال على صلة بالعلاقات الاجتماعية المادية أى بالأساس الاقتصادى . وهكذا ترتبط الأخلاق والايديولوجيا السياسـية والقانون بهذا الأساس وتتأثر به ، وبذلك ينتهى درماليف الى ما انتهى اليه انجلز فى خطابه الى شميدت عام ١٨٩٠ حيث أشار الى العلاقة المتداخلة بين أشكال الوعى الاجتماعى والاقتصاد . ولهذا فالأخلاق ، وهى من أشكال الوعى الاجتماعى ، تمارس وظيفتها فى الجماعات الاجتماعية بشرط أن يتوفر لأعضاء هذه الجماعات مصالح مشتركة . ومن ثم فالسلوك الأخلاقى ليس نمطا مستقلا عن النشاط الاجتماعى فهو يعكس قيم هذا النشاط . وبذلك يتحدد دور الأخلاق فى اطار نسق القيم الروحية .

وازاء هذا التحديد الحاسم للأخلاق عند درماليف نلاحظ نوعا من التشاؤم والترنح فى بحث مقدم من شيلب (أمريكا) عنوانه : «هـل فى الامكان اعطاء الانسان أسبقية » ؟

فهو يتساءل : ما الانسان ؟

ولكن ليس من مجيب .

لـماذا ؟

لأكثر من سبب .

فالانسان صانع العلم والتكنولوجيا ، ومع ذلك فهما متقدمان عليه ، وصياغة الموضوع الرئيسى لهذا المؤتمر شاهدة على ذلك : « العلم ـ التكنولوجيا ـ الانسان » ، فالانسان هنا يأتى فى المؤخرة .

والانسان صانع القرار فى مجال العلم وفى مجال التكنولوجيـا . ولكن على أى أساس يتخذ الانسان أى قرار ؟

فى مجال العلم الأساس هـو البحث عن الحقيقة ، وهـذه مسألة ابستمولوجية لم يتخصص فيها شيلب اما فى مجال التكنولوجيا ، فالأساس هو كيفية الافادة ، وتحديد قيمة الخير والشر ، وهذا التحديد لم يتفق عليه الفلاسفة منذ قديم الزمان حتى اليوم ٠

ما العمل اذن ؟

الاجابة عن أعمق سؤال :

ما الانسان ؟

وهذا هو رأى شيلب ٠

أما سومرفيل (أمريكا) فى بحثه «علم الأخلاق وأمراض الثقافة» فلديه نبرة تفاؤل ازاء امكان تأسيس علم للأخلاق ، ومن هذه الزاوية يقدر سومرفيل كارل ماركس ٠ صحيح أن أعمال ماركس لم تكن تنطوى على أية محاولة لتأسيس مثل هذا العلم ، ولكنها تفترض مقدما امكان تأسيسه٠ ولهذا يمكن القول بأن اعمال ماركس ليس لهـا من معنى ان كان ثمة استحالة فى تأسيس مثل هذا العلم ٠ كما أننا نخطىء فهم ماركس حين نتصور أن ماركس يدعو الى انسانية وليس الى انسانية علمية ، ذلـك أن البراكسيس عند ماركس هو فى آن واحد مصدر تجريبى للنظريـة ومقياس للحكم على صحة النظرية ، وأن الانسان فى مقدوره أن يبرهن عقليا على الفارق بين البراكسيس الانسانى والبراكسيس اللاانسانى ٠ واذا لم يكن الأمر على هذا النحو ، واذا قامت الأحكام الأخلاقية علـى مفاضلات انفعالية ، فكيف يمكن مواجهة كل من نيتشه ودستيفسكى : الأول بدعوته الى ارادة القوة ، والثانى بتشاؤمه من تقدم العلم والتكنولوجيا؟

جواب سومرفيل بالنسبة الى نيتشه ، أن الأسلحة النووية قـد كشفت أن الصراع من أجل القوة كغايه فى ذاتها يعنى نهاية الانسان ٠

وجواب سومرفيل بالنسبة الى دستيفسكى ، أن ليس ثمة مبـرر للتخوف من تحول الانسان الى مجرد حاسب الكترونى أو من تكميم

القواعد الأخلاقية ، وبالتالى من اختفاء الحرية • صحيح أن الانسان قد استعان بالعلم والعقل لاستغلال أخيه الانسان ، ولكن هذا لايعنى أن على الانسان الاختيار بين العلم والحرية ، وانما يعنى الاختيار بين استخدام العلم لتدعيم الاستغلال والعبودية أو بين استخدامه للتحرر منهما •

ومن ثم فالمطلوب ، فى رأى سومرفيل ، هو تحديد معانى التحرر والحرية • فنحن نقول التحرر من ••• ونقول الحرية من أجل ••• وعلى سبيل المثال نحن نقول التحرر من البؤس ، والحرية من أجل السعادة •

والمطلوب بعد ذلك ، فى رأى سومرفيل ، هو بيان الخطوات اللازمة لتأسيس علم الأخلاق •

ان الخطوة الأولى هى تحديد المعانى • فليس ثمة معنى مطلق ، أى ليس ثمة مبرر من قول تحرر من كل شىء ، وحرية من أجل أى شىء وسبب ذلك هو أن الموجود الانسانى متناه ، أى أنه لايفعل من غير علة • فليس الفارق بين الانسان والآلة الموسيقية أن الأول يفعل باختيارات مستقلة عن أية علة ، فى حين أن الثانية تفعل بعلة • ذلك أن الاختيارات هى الأخرى فى حاجة الى علل • ونحن نقول عن اختياراتنا أنها حرة حين نكون على وعى بأنها اختيارات ، ونقبل أخلاقيا العلل التى تدخل فى صنعها •

والخطوة الثانية هى تكميم القيم ، أى قياس درجات الحرية والاستغلال ، السعادة والشقاء ، اللذة والألم • ومن غير هذا القياس نظل فى مرحلة ما قبل العلم •

وثمة ملاحظة أخيرة يختم بها سومرفيل بحثه ، هى الشكوى من تقدم متزايد فى العلم ، مقابل تقدم بطىء فى الأخلاق •

فنحن نتساءل :

ما السبب فى ذلك ؟

والأجدر بنا أن نتساءل :

كيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، طالما أننا نحـــرم الأخلاق من امكانات العلم ؟

(جـ) التكنولوجيا والانسان :

فى بداية الحلقة الثالثة ، تحدث دى جورج (أمريكا) ، عـــن « التكنولوجيـا والعقـل » . فكرته المحورية أن الانسان مغترب لأنـه محكوم بالتكنولوجيا ، والمفروض أن يكون الحال على الضـد من ذلك ، أى أن تكون التكنولوجيا محكومة بالانسان .

والسؤال الآن :

لماذا يكون الانسان محكوما بالتكنولوجيا ؟

للاجابة عن هذا السؤال ، يلزم النظر فى طبيعة العقل الانسانى . فثمة هوية بين التكنولوجيا والعقل فى نظر الكثيرين . ولا أدل علـى ذلك من أن التهجم على التكنولوجيا يعد فى نفس الوقت تهجما علـى العقل ، ودعوة الى اللاعقلانية . ومعنـــى ذلك أن التكنولوجيا قمـة العقلانية وأن العقل التحليلى النموذج الأعلى للعقل الانســانى ، وأن الحاسب الالكترونى هو أول مثال على استخدام العقل التحليلـى فى التطبيق .

والنتيجة ماذا تكون ؟

تحول العقل التحليلى الى أسطورة .

وأسطورة العقل التحليلى نعنى أنه العقل بمعنى الكلمة ، وأن به وحده يتحقق التقدم .

وهذا وهم ، لأن العقل التحليلى يعجز عن رؤية الكل اذ هو يقف عند الجزء .

ورؤية الكل ضرورية ، لأن الانسان يبحث عن تكوين الأنســقة

حيث الأجزاء مترابطة . وهذا ليس من شأن العقل التحليلى،بل من شأن العقل التركيبى .

ومع ذلك فليس ثمة انفراد لواحد دون الآخر ، بل ثمة معية ، ولكنها معية عضوية ، أى عدم امكان الانسان الوقوف عند أى منهما ومن ثم يضيف دى جورج الى العقل التحليلى والعقل التركيبى العقل الديالكتيكى . فمن شأن هذا العقل الأخير أن يمنعنا من الرضا بأحد العقلين الآخرين ، اذ هو ينتقل من وجهة نظر الى وجهة نظر أخرى ، دون أن يقف عند حد ، فيمتنع معه تكوين نسق مغلق أو حقيقة مطلقة .

والنتيجة بعد ذلك كله ماذا تكون ؟

تحكم الانسان فى التكنولوجيا ليس باستبعاد العقل ، ولكن باستخدامه على نطاق أوسع مما يبدو للتكنولوجيا ، وبذلك يمكن النظر فى بعض مشاكل التكنولوجيا على أنها مشاكل انسانية ، وليست مشاكل تكنولوجية ، فيسهم فى حلها الفلاسفة ، وهذا هو دورهم .

والملاحظ على آراء دى جورج أنه يعزل قضية العلاقة بين التكنولوجيا والعقل عن النظم الاجتماعية ، ويتناولها على أنها مجرد نظرية فى المعرفة ، الأمر الذى دفعه ، أثناء مناقشة آرائه ، الى عدم التفرقة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى ، بدعوى أن مشاكلهما متماثلة . ولم يكن فى امكان ميتين (الاتحاد السوفيتى) أن يترك المسألة من غير تعليق . وفى تعليقه أوما الى انعقاد المؤتمر فى مدينة ساحرة وجميلة . هى مدينة فارنا ، والفضل فى ذلك مردود الى التحكم الاجتماعى فى التكنولوجيا . وأيده فى ذلك رئيس المؤتمر بوجبريل (النمسا)، قائلا ان عيب الفلسفة الغربية أنها تدمج الانسان فى التكنولوجيا ، فى حين أن الانسان هو القيمة العظمى . ودعا الى ضرورة تحكم الانسان فى التكنولوجيا .

وأوضح رختا (تشيكوسلوفاكيا)، فى بحثه «الانسان والتكنولوجيا»، أن التناقض بين التكنولوجيا والانسان قائم فى المجتمع البرجوازى لأنه

مجتمع يسلب الانسانية مـ نالانسان ، وليس من عــــلاج ســـوى تغيير المجتمع •

بيد أن باسمور (استراليا) له رأى آخر فى بحــــث له عنـــوانه : « الانسان والتكنولوجيا » • يبدأ بطرح اتجاهين نحو التكنولوجيا ، هما : التشاؤم التكنولوجى ، والتفاؤل التكنولوجى •

التشاؤم التكنولوجى نعثر عليه لدى روسو ولدى الشاعر وليـــــم بليك فى قصيدته «الطواحين الشيطانية المظلمة» التى اقتحمت تربــة انجلترا الخضراء ، والشاعرة مارى شيلى فى تصويرها لفرنكنشتين على أنه شبح مخيف من خلق التكنولوجيا لتدمير الانسان • كما نعثر عليه لدى الاتجاه المحافظ القديم القائل بأنه ينبغى على الانسان أن يمتنع عن تغيير العالم الذى خلقه الله سواء كان هذا التغيير لمصلحة الانسان أم لضرره بدعوى أن الطبيعة مقدسة ، وأنها تعرف ماتريد على أكمل وجه ، فى حين أن اكتشافات الانسان لاتخلو من عنصر المغامرة ، ومن النتـــائج السيئة التى يجهل حدوثها • وقد اعتــرض انجلز على هذا الاتجاه قائلا ان الجهل بالنتائج السيئة مســـألة مؤقتة ، فسـرعان ما نصححها بالعــلم •

أما التفاؤل التكنولوجى فهو مرتبط باسم فرنسيس بيكون ، حيث يقول انه بفضل التكنولوجيا يستعيد الانسان سلطانه الذى كان حاصلا عليه فى بداية الخليقة ، حيث كان يشكل الطبيعة على النحو الذى يريد ، كما لو كانت قطعة من الشمع • وعيب هذا الاتجاه أنه يفترض سلطـــة الانسان المطلقة على الطبيعة • ذلك أن العلاقة بين الطبيعة والانسان هى على غرار العلاقة بين الحصان والسايس • فكل مايستطيعه السايس هو التحكم فى الحصان الى حـــد ما ، مع ادخال عنصر التعاون • أما اذا تجاوز السايس الحد المطلوب ، فان الحصان قد يتخلص منه ، اما بقذفه الى بعيد ، أو بقتله تحت قدميه •

اذن كل من التشاؤم التكنولوجى ، والتفاؤل التكنولوجى مرفوض• وما البديل ؟

الحكمة التكنولوجية ، هكذا يجيب باسمور . والحكمة التكنولوجية مزيتها أنها تدخل فى اعتبارها الآثار الاجتماعية والبيولوجية للتكنولوجيا ومن ثم لاتلقى اللوم على التكنولوجيا ، وانما على الانسان . مثال ذلك : الانتاج بالجملة . فالقول الشائع أن هذا النوع من الانتاج يحيل الانسان الى مجرد آلة ، فتضعف قدرته على الابداع . ولكن هـــذا القول مردود عليه ، اذ فى الامكان تنظيم عملية الانتـــاج بالجملة بأسلـــوب مباين للأسلوب الراهن ، بحيث يستطيع العامل أن يعمل ويفكر على نمط الصانع الفنان ، وليس على نمط الآلة .

وقد يقال ان التكنولوجيا الصناعية تدمر الجمال الطبيعى ، بـــل تدمر الأشكال الرئيسية للمتعة الانسانية . ورد باسمور أن هذا التدميـــر ليس من انتاج التكنولوجيا ، وانما هو من انتاج جهل الانسان وشراهته .

ويخلص باسمور من كل ذلك الى أن التكنولوجيا ، من غير حكمة ، مدمرة للبشرية ، أى أن التكنولوجيا سلاح ذو حدين ، والقول بأنها ذو حد واحد خطأ لايعادله خطأ آخر . فالابداع مغامرة ، ولكن أليســـت الحياة كذلك ، بل أليس الحب هو كذلك ؟ .

ومع ذلك يبقى سؤال لم يطرحه باسمور :

ومتى تتوفر الحكمة التكنولوجية ؟

وثمة بحث يؤيد بوضوح التشاؤم التكنولوجى ، وعنوانه : «الانسان والتكنيك » ، بقلم جوزيه سانابريا (المكسيك) ، يتجـــاوز ســـؤال : مـــا الانسان ؟ الى سؤال : ماهو مصير الانسان ؟ . وهذا التجاوز مردود الى أسباب ثلاثة :

السبب الأول : عجز الفلسفة عن الاجابة عن ماهية الانسان منـــذ هرقليطس الى يومنا هذا .

والسبب الثانى : عجز العلم عن ادراك الوجود ، اذ هو لايـــدرك الا ما هو برانى ، ومن ثم لايقدم الا تفسيرا جزئيا للواقع .

والسبب الثالث : أن عصرنا هو عصر السيبرنطيقا وعصر التكنيك . ولهذا فالسؤال الحقيقى هو :

هل من مكان للانسان ؟

فريق يجيب بالايجاب ، بدعوى أن الانسان هو صانع التكنولوجيا وهو حاكمها . وفريق يجيب بالسلب على أساس أن الآلة فى طريقها الى تدمير الانسان .

وينحاز سانابريا الى الفريق الثانى ، وحجته فى ذلك أن التكنيك فى الاصل من صنع الانسان ، وهو الوسيط بين الانسان والطبيعة . ومع ذلك فقد تجاوز حدوده ، وتحول الى شىء على الانسان أن يدخل فى علاقة معه . وهنا المعضلة ، بمعنى أن التكنيك يفرض ذاته على الانسان، فى حين أنه من خلق الانسان . ومن ثم تنشأ ظاهرة اغتراب الانسان ويقف الحاسب الالكترونى ضد الانسان . وحين تصبح الثقافة مجـــرد تكنولوجيا ، تكون الغلبة للحاسب الالكترونى . ويتحول شعار «استغلال الانسان للانسان» الى «استغلال الحاسب الالكترونى للانسان» ، ومعنى هذا التحول أن يصبح الانسان عبدا ، بدلا من أن يكون سيدا . ومـــع ذلك فالذنب لايقع على الآلة ، وانما على الانسان .

ويبقى بعد ذلك سؤال :

ماسبب هذه الأزمة ؟

جواب سانابريا : الفقر الروحى هو الذى يفضى الى آلية الحياة .

وفى تقديرى أن جواب سانابريا ليس علميا ، فالعلمية ضد التفسير الأحادى ، اذ لابد من البحث عن عدة عوامل متداخلة ومتشابكة فى اطار نظام اجتماعى معين .

وقد فعل ذلك دوبريانف (بلغاريا) فى بحثه «التكنولوجيا فى المجتمع » ، بعد أن حدد معنى التكنولوجيا والتكنيك .

فالتكنولوجيا هى نسق من المصنوعات المستخدمة كوسائل فى أنشطة الانسان المتعددة والتى تنطوى على خبرات العمل فى المجتمع وفى التاريخ .

والتكنيك هو المعرفة وقد تجسدت فى الواقع المادى لتحقيق غايات معينة .

وهذا التحديد يلزم منه التفرقة بين التكنولوجيا والتكنيك ، فالتكنيك هو الاسلوب المتبع لاستخراج القوة الانتاجية الكامنة فى التكنولوجيا . ومعنى ذلك ان التكنولوجيا عنصر هام من عناصر قوى الانتاج ، شريطة أن تكون فى قبضة الانسان من حيث هو كائن منتج - أى العامل - اذ هو أول قوة انتاجية من بين بنى البشر أجمعين ، وهو صانع التكنولوجيا . ومن هذه الزاوية فان التكنولوجيا تعكس قوة الانسان الاجتماعية والتاريخية .

اذن التقدم التكنيكى يجسد درجة تطور العلاقات الاجتماعية ، ولكنه فى ذات الوقت يؤثر فى هذا التطور بحيث يدفعه الى الأمام . ولهذا يقول ماركس : « ان تباين الفترات الاقتصادية ليس مرجعه تباين المنتجات ، وانما سببه تباين كيفية الانتاج ، وتباين وسائل العمل . ولهذا اهتم ماركس بدراسة دور قوى الانتاج ، ومن بينها التكنولوجيا ، فى وحدتها الديالكتيكية مع علاقات الانتاج . وهذه الوحدة هى الأساس الحقيقى لتطور المجتمع . وعند مرحلة ما من مراحل التطور تدخل قوى الانتاج فى تناقض مع علاقات الانتاج . وتتوقف خاصية التناقض على خاصية النظام الاجتماعى . فمثلا فى ظل ظروف تنافس حر ، فان التناقض يتميز بأنه عدائى ، ويظهر على هيئة بطالة وتدمير مصالح البرجوازية الصغيرة . والثورة الاشتراكية كفيلة بالقضاء على مثل هذا النوع من التناقض ، فتضيق الخناق على القطاع الخاص ، وتفتح آفاقا جديدة لتطور سريع ومتواصل لقوى الانتاج . ومن ثم فالاشتراكية تفترض مقدما أساسا تكنيكيا للتقدم وتزايدا مطردا لقدرات العمال وعددا وفيرا من أصحاب الخبرات الفنية العالية تتفق ومنجزات العلم والتكنولوجيا .

ومعنى ذلك أن التقدم العلمى والتكنيكى والاشتراكية فى وحدة لاتنفصم عراها . ومستقبل البشرية مرهون بهذه الوحدة .

وهذا المعنى يفيد تعاظم العامل الانسانى فى ظل الثورة العلمية والتكنولوجية ، الأمر الذى دفع الفلاسفة الى الاهتمام بدراسة الانسان الفرد وليس فقط الانسان العام .

وفى بحث تقدمت به عنوانه : « انسان ـ اية القرن العشرين» ، ربطت فيه بين الانسان وال «اية» ربطا عضويا ، بمعنى أن ال «اية» فى صميم كينونة الانسان ، بحكم القدرة على مجاوزة الواقع بفضل عملية التجريد الحاصل عليها العقل الانسانى . وهذه المجاوزة تفسر لنا امكان تغيير الواقع ، وهى مهمة الفلسفة على النمط الماركسى . ومن ثم ترتبط الفلسفة بالايديولوجيا ، لأن الايديولوجيا تؤثر فى مسار التاريخ والمجاوزة تدفع الايديولوجيا الى المعرفة الشاملة ، وهذه بدورها تحيل الايديولوجيا الى مطلق ، الى «اية» .

بيد أن الـ « اية » « ism » تتطور بالضرورة ، والا تحجر الواقع ، وتطورها يمر بمرحتلين :

المرحلة الأولى : سلب ال «اية» ، والسلب هنا يعنى معارضة تمطلق الايديولوجيا ، اذ أن من شأن هذا التمطلق الوقوف عند حقيقة مطلقة ، وهذه بدورها تدفع الانسان الى المعرفة الشاملة ، ومنها الى الدكتاتورية ومنها الى تقويض الحرية . ومن أجل ذلك فان الايديولوجيا ينبغى الا تكون غاية فى ذاتها ، وانما وسيلة الى تحرير الانسان من الاغتراب الذى يعنى فصل منتجات الانسان عن ذات الانسان .

ولكن سلب الـ «اية» لا يعنى تقويضها والاستغناء عنها كلية وانما يعنى اعادة صياغتها ، وهذه هى المرحلة الثانية .

بيد أن ثمة تيارا سائدا فى الولايات المتحدة الأمريكية يهدف الى الوقوف عند المرحلة الأولى ، أى عند سلب ال «اية» ، والاقتصار على التكنولوجيا كبديل عن الايديولوجيا ، الا أنهذا الاقتصار على التكنولوجيا

كبديل عن الايديولوجيا ، هو ايديولوجيا ، فتتحـــول التكنولوجيا الى «اية» ، ومع ذلك فان هذه الـ «اية» شاهد حق على عدم الاستغناء عن الايديولوجيا .

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار :

أى «اية» يريدها انسان القرن العشرين ؟

انها «اية» مفتوحة وليست مغلقة .

وهل ثمة امكان ؟

نعم .. اذا نظرنا الى الانسان على أنه غاية فى ذاته وليس علـى أنه وسيلة .

ويقرر فرولوف (الاتحاد السوفيتى) فى بحثه « العلم المعـــاصر والانسانية » ، أن الانسان هو الغايه العظمى من التطور الاجتماعى .

والعلم المعاصر نحا نحوا جديدا فى تناول الانسان ، ليس من حيث هو موضوع ، أو من حيث هو ذات فى نسق التقدم العلمى والتكنولوجى ولكن من حيث هو ذات وموضوع متداخلان تداخلا ديالكتيكيا ، ومن ثم تغيرت العلاقة بين الانسان والتكنولوجيا فلم تعد المسألة مجرد تكييف الآلة للانسان ، بل تشكيل قدرات الانسان لمواكبة التطور التكنولوجى ، الأمر الذى أدى الى ابداع علم جـــديد يدرس خصائص الفرد واتجاهاته لزيادة فاعليته ودفع تطوره الروحى والفزيقى . هذا العلم الجـــديد ينطوى على البيولوجيا النووية وعـلم الوراثة والسيبرنطيقا . ولهـــذا يطلق فرولوف على هذا العصر اسم «العصر البيولوجى» ، ولكنه يضيف الى هذه العلوم ، حيث الانســـان هو الموضـــوع ، رؤية كونية اجتماعية وفلسفيـــة .

أما سافا جانوفسكى (بلغاريا) ، فيقرر فى بحثه « المفهوم الفلسفى للانسان» ، أن الانسان هو نقطة البداية فى التحليل الفلسفى . بيد أن

هذه القضية قد حدث لها تطور فى المائة عام الأخيرة فى الفلسفة الغربية الحديثة . فثمة تصور مثالى للانسان يفسر العالم من خلال الانسان ، وليس الانسان من خلال العالم . وثمة تصور مادى للانسان يطرح فهما صحيحا للمجتمع والطبيعة ، ويكشف عن الكيفية السليمة التى تحقق الوحدة بين الانسان والطبيعة . ولكن يعاب على هذا التصور أنه ينظر الى الانسان على أنه كائن طبيعى ، أى جزء من الطبيعة ، فيقع فى حدود المادية الميتافيزيقية التى تقلل من دور القدرات الفعالة للانسان ، فتظهر الماركسية وتصحح هذا العيب ، فتكشف عن الخاصية الأساسية للانسان من حيث هو كائن اجتماعى . ومن ثم تتناوله فى علاقاته الطبيعية والاجتماعية . والعمل هو همزة الوصل بين ماهو طبيعى وماهو اجتماعى فى الانسان ، ثم هو الذى يحول الحاجات البيولوجية الى حاجات اجتماعية . ولهذا فماهية الانسان لاتتحدد بالبناء البيواجتماعى ، وانما تتحدد بالفاعلية الاجتماعية . وتأخذ الوجودية على الماركسية أنها ترد الانسان الى ماهيته ، وتتجاهل وجوده ، وتأخذ الفرويدية على الماركسية أنها تحدد الانسان بجملة عوامل اجتماعية ، والأصح أن تحدده بالغرائز اللاشعورية . ويرفض جانوفسكى المأخذين ، لأنهما يتجاهلان الديالكتيك بين الجوانى والبرانى ، بين الذاتى والموضوعى ، وينكران أن العالم وجوانية الفرد فى وحدة مع العوامل الاجتماعية والثقافية .ومن هنا أهمية تعريف ماركس لماهية الانسان بأنها «جملة علاقات اجتماعية».

وثمة بحث طريف مقدم من هيوارد بارسنز (أمريكا) عنوانه « التكنولوجيا وأزمة تدمير الانسان فى الولايات المتحدة الأمريكية » ، يقرر فيه أن أزمة المجتمع الأمريكى هى فى تدمير الانسان بفضل مالديه من اقتصاد محكوم بفئة قليلة ، وموجه الى غايات غير انسانية . ومن شواهد هذه الأزمة انتشار الفقر والمجاعة بنسبة ٤٠٪ (٥٠ مليونا من الأطفال يعانون من اضطرابات عقلية ، ١٨٠ مليونا يدمنون احتساء الخمر ، ملايين يتعاطون المارجوانا ، ٢٠ مليونا يعانون من الأمية الوظيفية ، تزايد الجرائم وفساد البوليس ورجال القانون ، وضعف الروابط الأسرية) . وهذه كلها شواهد تدل على انهيار منظم للمجتمع الأمريكى . وقد جاء هذا البحث كدليل على أن التكنولوجيا فى نظام

رأسمالى تفضى الى تدمير الانسان ، وعلى أن الوسائل التكنولوجية للانتاج ينبغى تأميمها لصالح الطبقات الكادحة .

(د) العقل والعمل فى تغيير العالم :

فى بحث طريف لساسكوسكى (بولندا) عنوانه «تخارج الانسان كوسيلة الى الابداع الذاتى والى معرفة الذات » ، ثمة مبدآن رئيسيان : المبدأ الأول : أن العمل يسبق الفكر ، والمبدأ الثانى : أن التغير الكيفى يؤدى الى تغير كمى .

عن المبدأ الأول يرى صاحب البحث أن نمو الانسان يقاس بزيادة قدرة تحكمه فى الطبيعة . والعلامة الأساسية على هذا التحكم هى كمية الطاقة التى يستثمرها الانسان من حيث هو فرد ، ومن حيث هو عضو فى جماعة . وهذه الطاقة المستثمرة لاتكشف فقط عن درجة تحكم الانسان فى الطبيعة ، وانما أيضا عن نمو قدراته المنظمة والمتحكمة . ومعنى ذلك أن «قوة» عقل الانسان تدرك بفضل القوى التى يتحكم فيها هذا العقل . ومن ثم فان فهم طبيعه القدرات المعرفية والتنظيمية للانسان تستلزم الالتفات الى طبيعة وبنية نشاطه المادى (العملى) .

وعن المبدأ الثانى ، يرى صاحب البحث أن الانسان ، مع تعاظم نموه ، استطاع استثمار الطاقة الكامنة فى أبنيته خارج حدود الجهاز العضوى . واستثمار هذه الطاقة كان يعد حدثا ثوريا فى التاريخ البشرى ، بل ثورة كيفية ، لأنها أضافت طاقة جديدة الى طاقة الانسان ذاته . بيد أن هذه الطاقة الجديدة لم تقلل من طاقة الانسان . ومع نشأة الثورة الصناعية ، المتمثلة فى منتجات الانسان من كهرباء وسدود صناعية وتغيير فى التركيب الذرى ، تحولت الثورة الكيفية الى ثورة كمية ، بمعنى أن الطاقة الكامنة فى هذه المنتجات قد خفضت من طاقة الانسان الفزيقية . ولكن قد يقال ان هذا الانخفاض يقابله الارتفاع فى نسبة الطاقة الذهنية . الا أن صاحب البحث يرى أن النسبة متساوية بين انخفاض الطاقة الفزيقية وارتفاع الطاقة الذهنية .

والملاحظ على المبدأ الثانى أنه معكوس أحد قوانين الديالكتيك القائل بأن التراكم الكمى يؤدى الى تغير كيفى ، الأمر الذى يستلزم مزيدا من التأصيل النظرى ٠

وعلى الضد من هذا البحث ، بحث آخر بقلمماننج (انجلترا) عنوانه «العلاقة بين النظرية والممارسة العملية» ، يقدم بتعريف للنظرية على أنها جملة مبادىء ، بفضلها تصبح التجربة معقولة ٠ ثم يثنى بتعريف للممارسة العملية على أنها نوع من السلوك ، يقصد به تغيير العالم المحيط بنا ، ومن ثم فالممارسة العملية فى تغير متصل ولن يكتمل عقدها على الاطلاق ٠

وتأسيسا على ذلك ، فان النظرية هى التفسير بالعلة ، والممارسة العملية هى القدرة على التحكم فى الأحداث ٠ ومن ثم فالنظرية فى حد ذاتها تخلو من المنفعة ، بمعنى أنه من العبث أن نبحث عن حل لمشكلة ميكانيكية فى كتاب عن الالكترونيات ، بل ثمة مشاكل لايمكن أن نجد لها حلا بالعلم على الاطلاق ٠ فمن يرغب السفر الى جهة ما ، فى حاجة الى معلومات عن موعد سير القطار ، ولكنه ليس فى حاجة الى معلومات تخبره عن السبب الذى يحرك القطار ٠ أما الممارسة العملية فهى وان كانت تستثمر النتائج العلمية الا أنها لاتتصف بالعلمية ٠

ثم ان الدراسة العملية تقوم على أحكام تقويمية فى حين أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للنظرية العلمية ٠

ويرتب ماننج على هذا الفصل الحاد بين النظرية العلمية والممارسة العملية نتيجة هامة ، هى أن الايديولوجيا السياسية لايمكن أن تتصف بالعلمية ، ومن يزعم غير ذلك فهو يروج لخدعة ، ذلك أن الايديولوجيا تفسير لماض واسقاط لمستقبل ، استنادا الى فهم عملى للحاضر ، أى الماضى والمستقبل يتحددان بالحاضر ، والحاضر ذاته غير محدد ٠

وواضح من هذا البحث أن صاحبه يوجه نقدا للماركسية بطريقة خفية ، الأمر الذى يدفعنا الى القول بأن تفرقته بين النظرية والممارسة

العملية لها خلفية ايديولوجية ، أى خلفية لا علمية بمقياس صاحب البحث نفسه .

ومع ذلك فثمة سؤال جوهرى كان ينبغى طرحه والاجابة عنه :

هل الأحكام التقويمية مستقلة عن الأحكام التقريرية ؟ أى هل ثمة علاقة بين القيمة والواقعة ؟

(هـ) الفلسفة فى مضمار الثورة العلمية والتكنولوجية .

القى كوتان (فرنسا) بحثا عنوانه . «ملاحظة حول التناقضات الراهنة لمفهوم البرجوازية عن المعرفة الموضوعية» . الفكرة المحورية أن ثمة اتجاهين متعارضين فى المعسكر الرأسمالى ازاء امكان المعرفة الموضوعية .

اتجاه تتبناه الوضعية الجديدة ويستند الى الرياضيات ، والمنطق الصورى الحديث . يقر موضوعية المعرفة ، ولكنه يقف ضد تكوين أية رؤية كونية .

واتجاه آخر لا عقلانى ينكر على المعرفة أية قيمة اجتماعية ، بل ينكر عليها الموضوعية وفلسفة هيدجر هى المعبر الأمين عن انكار المعرفة الموضوعية .

وفى ختام البحث يرى كوتان أنه حين تتخلى البرجوازية فى العصر الامبريالى عن تكوين رؤية كونية ، وحين تصدر عنها اتجاهات متعارضة فلن يبق أمامها من سلاح ايديولوجى سوى سلاح واحد لايتسم الا بالتناقض وعدم الاتساق .

ويطرح جيسيى برستبينو (ايطاليا) فى بحثه المعنون . « الفلسفة فى مضمار الثورة العلمية والتكنولوجية » سؤالين .

السؤال الأول : هل مفهوم العلم يتحدد بالاستخدام الاجتماعى ؟

والسؤال الثانى : اذا كان ذلك كذلك ، فهل معنى ذلك خضوع الطبيعة للنظام الاجتماعى ، سواء الرأسمالى منه أو الاشتراكى ؟

الجواب عن السؤالين يستلزم تفسيرا فلسفيا لأسس العلوم الفزيقية والرياضية . وهنا يستعين صاحب البحث بكل من انجلز وماركس . ينقل عن انجلز قوله ان للانتاج عنصرين : الطبيعة والانسان ، والانسان من حيث علاقته بالطبيعة ، ومن حيث علاقته ببنى البشر . ويتأثر ماركس بهذا القول فيخلص منه الى أن الغاية الأصيلة من الانتاج ، انتاج المنتج لذاته فى أحضان الظروف الموضوعية . أما التطور الكمى والكيفى للانتاج فغاية ثانوية ملحقة بالغاية الأصلية . ومن ثم فالثروة ، على حد قول ماركس ، ليست الا تطورا لتحكم الانسان فى قوى الطبيعة ، سواء الطبيعة المصنوعة أو الطبيعة بمعنى الكلمة .

وفى « ضد دوهرنج » يقرر انجلز أن الاستخدام الرأسمالى للعلم يفجر قوى الطبيعة ، ولكنه عاجز عن التحكم فيها فى غياب التنظيم العقلى لعلاقات الانتاج .

ويخلص ماركس من ذلك الى الربط بين العلم والقوى المنتجة . ولكن من الخطأ القول بأن ماركس يقصد أن ثمة هوية بين العلم والتكنولوجيا بل يقصد أن الاستخدام التكنولوجى للعلم هو الذى يقع فى دائرة القوى المنتجة .

وهكذا يرى صاحب البحث أنه على هذا النحو قد أجاب عن السؤالين اللذين طرحهما فى بداية البحث . فثمة استخدام اجتماعى للعلم ، وثمة انطلاق محكم للقوى الطبيعية فى ظل الاشتراكية .

وفى رأيى أن الاجابة لاترقى الى مستوى السؤالين ، اذ هى تستند الى مجرد انتقاء نصوص من انجلز وماركس ، دون أن يواكبه تأصيل نظرى .

أما بحث ترندافيلف (بلغاريا) وعنوانه : «التكنيكى كشكل من حركة الاجتماعى» ، فيركز على نقد الحتمية التكنولوجية ، حيث يتمطلق

التكنيكى ، فيرقى الى أن يكون ضـــابط الكل لما يحـدث من تغيـرات اجتماعية .

ويعيب الحتمية التكنولوجية أنها عاجزة عن تفسير الظروف التى ستدفع الثورة العلمية والتكنولوجية الى نظام عالمى للانتاج الاجتماعى. انها تتجاهل الثورة الاجتماعية التى ستحدث تغييرا جذريا فى الانتقال من بنية اقتصادية عالمية الى بنية اقتصادية جديدة ، ويكون من شأن هذه الثورة سرعة نضج الطريق الجـديد للانتاج . وسيواكب الثورة ، فى المجال الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ، ثورة ثقافية تهدف الى تحرير الوعى الانسانى من العوائق .

والذى يبشر بحدوث هذه الثورة هو ما يشاهد الآن من تناقض بين قوى الانتاج المعاصرة وعلاقات الانتاج الرأسمالية .

ويعيب الحتمية التكنولوجية كذلك أنها تقـــرر اسـتقلال العلمى والتكنولوجى عن الانسان . وعلى الضد من ذلك يرى صاحب البحث أنهما (أى العلمى والتكنولوجى) بلورة لقوى الانســان الجوهرية . وحين يقال عن العلم انه من نتاج تطور العقل الانســـانى ، فانه يقال عن التكنولوجيا انها تجسيد للخبرة البشرية المتراكمة فى عمليات الانتاج. ومن ثم فالتكنولوجيا شكل خاص من حركة الانسان ، والعلاقات المرتبطة بها هى علاقات انسانية خاصة ، وهذه العلاقات لها استقلالها النسبى ، ولكنها ليست مستقلة عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية للبشر .

ونختتم هذه الحلقة ببحث لزيلينى (تشيكوسلوفاكيا) ، عنوانه : « الثورات العلمية والتغيرات فى أسس التفكير العلمى . ويطرح صاحب البحث فى البداية تعريفين أحـــدهما للثورة العلمية ، والآخر للمعرفة العلميــة .

يعرف الثورة العلمية بأنها ظاهرة معقـــدة تنطوى على جوانب تاريخية وعلمية وابستمولوجية واجتماعية . ومن ثم فالتحليل النظرى للثورة العلمية يستلزم فهمه لجميع هذه الجوانب فى علاقاتها المتشابكة وتأثيراتها المتبادلة .

ثم يعرف المعرفة العلمية من وجهة نظر المادية الديالكتيكية بأنها تعكس الواقع الموضوعى ، وبأنها تتحرك حركة ديالكتيكية بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية . وصاحب البحث من هذه الزاوية يرفض نظرة الوضعية المنطقية فى رد أسس العلم الى الرياضيات والمنطق الصورى الحديث ، وهى نظرة مردودة الى القول بأن النظريات العلمية ليست الا تطبيقات للرياضيات .

وبعد ذلك يطرح خصائص أسس التفكير العلمى من خلال ما يسميه بأنماط المعقولية ، وهى على ثلاثة ضروب :

الضرب الأول : دعا اليه أرسطو ، ويتسم بأنه « تأملى » .

والضرب الثانى : نادى به ديكارت ، ويتصف بأنه لاتاريخى ، ويقوم على الميتافزيقا .

والضرب الثالث : ظهر مع حركة الطبقة العاملة الثورية ، ويتميز بأنه تاريخى وعملى ، ويقوم على نفى الميتافزيقا ، وعلى اقرار الديالكتيك بين الذات العارفة والموضوع المعروف فتكون الذات فاعلة وليست منفعلة .

تبقى بعد ذلك ملاحظة هى أن الضرب الثالث فى حاجة الى تأصيل نظرى حتى يمكن التوفيق بين نظرية الانعكاس من جهة ، وفاعلية الذات العارفة من جهة أخرى .

(و) المعرفة والقيم فى عصر العلم والتكنولوجيا :

افتتح هذه الحلقة ايفاندرو أجازى (ايطاليا) ببحث عنوانه « المعرفة والقيم فى عصر العلم والتكنولوجيا » . الفكرة المحورية فيه أن العلم وحده ليس يكفى ، وأن ماهو خارج نطاق العلم ليس زائفا بالضرورة . فالتحليل الفلسفى للمعرفة العلمية يخلص الى أنها نتيجة مواجهة ديالكتيكية بين التجربة والعقل ، ومن ثم فهى تتميز بأنها فرضية (أى أن الفروض فى حاجة الى التجربة من أجل التحقق من

صحتها) وأنها نسبية (أى أنها محدودة) . ولهذا فالحقيقة العلمية تقف عند حد لا تتجاوزه . ولكن ينبغى التنويه بأن ممارسة البحث العلمى تنطوى على قيممعينةمنبينها« الأمانة العقلية » أى التزام الموضوعية وتجنب الدوجماطيقية ، والنظر الى البحث العلمى على أن غايته خدمة الحقيقة والانسان . ومعنى ذلك أن العلم وسيلة الى كشف القيم ، ولكنه مع ذلك عاجز عن صياغة أحكام القيمة . وقد تبدو هذه المسألة غريبة ، الا أن الغرابة تزول حين نعرف أن العلم يبحث فى « ما هو كائن » بينما أحكام القيمة تدور على « ما حقه أن يكون » .

والتكنولوجيا فى هذه المسألة مماثلة للعلم . صحيح أنها نشاط موجه لغاية ولكنها هى فى حد ذاتها ليست حائزة أية قيمة .

ثم يزيد الأمر ايضاحا فيقول ان القضايا العلمية محكومة بالوقائع فى حين أن القيم هى التى تحكم الوقائع . ويترتب على ذلك أن من الخطأ تربية الانسان بالعلم وحده .

ومع ذلك يبقى سؤال فى حاجة الى جواب :

ما هو مقياس التفرقة بين قيمة انسانية وقيمة لا انسانية بمعيار العلم ؟

ليس فى الامكان ، طبقا لما يذهب اليه صاحب البحث .

اذن بماذا ؟

ليس من جواب فى حدود هذا البحث .

ثم أعقبه ستيفان انجيلف (بلغاريا) ببحث عنوانه « تناول معقد نحو معرفة الانسان » يذهب على الضد من سابقه الى التداخل ، رغم التمايز ، بين التناول العلمى والتناول التقييمى للانسان ، اذ هما جانبان لرؤية واحدة . وليس أفضل من الانسان كشاهد على الوحدة بين الحقيقة والقيمة .

ومعنى ذلك أن تناول الانسان معقد اذ هو ينطوى على ضرورة التركيب بين العلوم الطبيعية والاجتماعية مع ابراز تكاملها . فالعلوم الطبيعية (البيولوجيا والفسيولوجيا .. الخ) تتناول الانسان من حيث هو كائن بيولوجى . وعلم النفس لا يعنيه من الانسان الا أنه حامل لخصائص نفسية مشروطة بعوامل فسيولوجية واجتماعية . وعلم الاجتماع يفحص الشخصية الانسانية من حيث أنها وجود فردى ذو علاقات اجتماعية مع غيره من بنى البشر . والأخلاق تتناول الانسان من حيث هو كائن أخلاقى فتعرض لدور الأخلاق فى الحياة الاجتماعية . والفلسفة تكشف عن قوانين التفاعل بين الانسان ، من حيث هو ذات ، وبين العالم الموضوعى ، كما أنها تعرض للعلاقة القائمة بين الروحانى والمادى فى بنية الانسان .

ولهذا كله فان الفلسفة الماركسية هى الأساس المنهجى لجميع هذه العلوم التى تعرض لقضية الانسان من زوايا محددة .

وفى نفس الاتجاه يسير درابنتسكى (الاتحاد السوفيتى) فى بحث له بعنوان « العلم والقيم : الوضع الراهن للمشكلة مع اعادة صياغتها ». والوضع الراهن لمفهوم العلم محصور بين الوضعية الجديدة والماركسية . الوضعية الجديدة ، ابتداء من الذرية المنطقية حتى الفلسفة التحليلية ، تعزل قضية الانسان عن العلم بدعوى أن بحث الغايات العليا للانسان يتجاوز حدود العلم . صحيح أن العلم فى مقدوره التنبؤ بنتائج الأفعال الانسانية ولكن ليس فى مقدوره تقويم هذه النتائج ، أى المفاضلة بينها. ومعنى ذلك أن العلم « محايد » . وعن هذه المحايدة نشأت المدرسة الوظيفية فى علم الاجتماع بزعامة العالمين الأمريكيين بارسونز ومرتن ، تجرد القيم من النظرية الاجتماعية فيتحول علم الاجتماع الى مجرد هندسة اجتماعية أو مجرد تكنيك لتنظيم الاجتماعى ، وتعالج المشاكل الاجتماعية من زاوية الوضع القائم ، وتطرح القيم من حيث علاقتها الوظيفية بالجماعة . أما الماركسية فتقرر أن المعرفة العلمية تصلح أن تكون أساسا للقيم . ذلك أنها تنظر الى الانسان من حيث هو موجود تاريخى كما أنها تنظر الى المعرفة على أنها نحو من أنحاء ادراك العالم

وعلى أنها الوعى الذاتى التاريخى للانسان . وهكذا يمكن أن تفسر القيم على أنها شكل من أشكال سلوك الانسان الروحى والعملى تجاه العالم .

وفى بحث فرونديزى (أمريكا) بعنوان «هل للعلم علاقة بالقيم؟» التركيز يدور على العلاقة بين القيم والوقائع . ويقرر صاحب البحث فى البداية أن التراث الفلسفى الانجليزى بتأثير من دفيدهيوم ينكر مثل هذه العلاقة بدعوى أن القيم لا تستند لا الى الوقائع ولا الى العقل وانما الى المشاعر والانفعالات . كما أن كلا من النزعتين الوضعية والطبيعية فى القرن التاسع عشر اتجهت الى تحرير الوقائع من القيم حتى يمكن تطبيق مناهج العلم الطبيعى على جميع مجالات التجربة الانسانية . وفى القرن العشرين اتسعت الهوة بين الوقائع والقيم بفضل دعاوى الوجودية والوضعية المنطقية .

ثم يطرح صاحب البحث السؤال الآتى :

هل العلم لا تعنيه مسألة القيمة ؟

للجواب عن هذا السؤال يقسم الباحث القيم الى ضربين : قيم وسلية وقيم جوانية . ثم يستطرد قائلا ان العلاقة واضحة بين العلم والقيم الوسلية بمعنى أن العلم يهتم بتحسين الوسائل التى يستخدمها الانسان لتحقيق رفاهيته ، أى يهتم بفاعلية هذه الوسائل . بيد أن الفاعلية لا علاقة لها بالقيم الجوانية وسبب ذلك واضح. نحن نفترض غاية نسعى الى تحقيقها ، ثم نتساءل عن كيفية هذا التحقيق ، وهذا السؤال تجريبى . والعلم هو أرقى صورة للمعرفة التجريبية . ولكن العلم يصمت حين نبحث عن القيم الجوانية كأن نبحث مثلا عن أخلاقية الفعل أو السلام أو المحبة .

ومن أجل ذلك ينقد الباحث جون ديوى لأنه ينكر التفرقة بين القيم الوسلية والقيم الجوانية بدعوى أن الغايات تتحول باستمرار الى وسائل، ومعنى ذلك أنه ليس لدينا سوى قيم وسلية . وخطأ ديوى ، فى رأى الباحث ، يقوم فى أنه يوحد بين القيم الجوانية والقيم الأبدية المطلقة . وحيث أنه ينكر هذه فهو بالتالى ينكر تلك . بيد أن القيم الجوانية

لا تعنى أنها ليست متغيرة وانما تعنى أنها ليست وسائل لغايات . فالحب مثلا ـ وهو قيمة جوانية ـ ليس وسيلة الى غاية ، واذا تحول الى وسيلة فلن يكون حبا بل دعارة .

والرأى عند صاحب البحث أن القيم تستند الى الوقائع ، والوقائع ليست مستقلة عن القيم حتى الادراكات البسيطة لا تخلو من القيمة . ويستعين صاحب البحث بمفهوم الجشطلت لتدعيم رأيه ، بمعنى أن أى موقف انسانى انما ينطوى على الوقائع والقيم معا . وبذلك يمكن للعلم أن يتناول القيم الجوانية شريطة تطوير مفهوم « العقـــل » ومفهوم «الذات» . ولم يتحدث صاحب البحث عن هذا المفهوم المتطور .

ولكن المسألة يجب ألا تقف عند حد التساؤل عن امكان ايجاد علاقة بين العلم والقيم ، وانما ينبغى أن تتجه الى التساؤل عن امكان تأسيس علم القيم . وهذا هو مضمون بحث مقدم من روبرت هارتمان (المكسيك) بعنوان « تكنولوجيا القيمة » . وحيث أن التكنولوجيا تتأسس على العلم فيبقى أن اقرار علم القيم سابق على تكنولوجيا القيم .

ولكن ثمة سؤال لابد أن يثار :

ما العـــلم ؟

فى رأى هارتمان أن العلم سواء طبيعى أو أخـــلاقى ـ ليس الا فلسفة قد تطورت الى نسق اجرائى يدور على الوقائع ، أى أن النسق الاجرائى هو الجسر الذى تعبر عليه الفلسفة حين تتحـــول الى علم . فالرياضيات مثلا هى النسق الاجرائى الخاص باحالة الفلسفة الطبيعية الى علم طبيعى . وعلى نفس المنوال يمكن القول بأن علم القيم أو منطق القيم هو النسق الاجـرائى الذى ســوف يحيل الفلســفة الخلقية الى علم أخلاق .

وكما بزغت التكنولوجيا الطبيعية من الرياضيات فى مجال العلم الطبيعى ، كذلك ستبزغ تكنولوجيا القيم الأخـلاقية المكممة من منطق القيم فى مجال علم الأخلاق .

وها هنا ثمة سؤال :

لماذا لم تبزغ حتى اليوم تكنولوجيا القيم ؟

لأن علم الأخلاق لم يبزغ بعد .

ولماذا لم يبزغ بعد ؟

لعدم تطبيق منهج نيوتن فى مجـــال القيم الانسانية ، والاكتفاء بتطبيقه فى مجال الوقائع . ونتيجة ذلك تأسس علم طبيعى أحدث ثورة علمية كان من شأنها تفجير ارادة الفعـــل . وبقى بعد ذلك تأسيس علم أخلاق لاحداث ثورة أخلاقية يكون من شأنها تفجير ارادة الحياة .

وممارسة الحياة فن يستلزم تأسيس تكنولوجيا القيم ، وتكنولوجيا القيم تتجاوز جميع الايديولوجيات .

والملاحظ على هذا الباحث أنه يهدف من وراء بحثه الى الاكتفاء بالتكنولوجيا دون الايديولوجيا ، وهو تيـــار ســـائد الآن فى الولايات المتحدة الأمريكية يهدف الى اخفاء معالم الصراع الايديولوجى .

(ز) بنية المعرفة العلمية المعاصرة ومناهجها :

فى بداية طرح هذه القضية ألقى جبسون (استراليا) بحثا عنوانه « تعليق على النسبية فى العلم ونتائجها » يدافع فيه عن العقل لأنه فى خطر بسبب شيوع مبدأ النسبية فى العلم .

وثمة خمس ذرائع لتبرير النسبية ، بيد أن جبســـون يركز على ذريعتين :

الذريعة الأولى تقرر أن المعتقدات من نتاج ظروف اجتماعية ونفسية وليست من نتاج البداهة العقلية . ومعنى ذلك أن المعتقدات العلمية جزء لا يتجزأ من الايديولوجيات . وهـــذه الذريعة تروج لها « سوسيولوجيا المعـــرفة » .

ويلاحظ جبسون أن هذه الذريعة امتداد للنظـــرية الماركسـية فى الايديولوجيا . ولكن كان ينبغى التمييز بين الايديولوجا والعلم ، وهو أمر وارد فى مؤلفات ماركس ، فقد كان يؤلف فى الاقتصاد ، من حيث هو علم ، لكى يكشف عن أخطاء علم الاقتصاد الكلاسيكى ، وكان رأيه أن هذه الأخطاء مردودة الى مؤثرات ايديولوجية .

وقد أخطأت «سوسيولوجيا المعرفة» فى تعميم مفهوم الايديولوجيا .

والسؤال الآن :

لماذا هذا التعميم ؟

للقضاء على مبدأ البداهة العقلية .

وما الذى يدفع سوسيولوجيا المعرفة الى انكار مبدأ البداهة العقلية؟

انها تفترض مقدما أن معتقداتنا العقلية لا تستند الى علة تفسرها .

ثم انها تقرر أن أية ظاهرة اجتماعية لابد أن تكون لها علة تفسرها ، فتخلص الى انكار المعتقدات العقلية وبالتالى البداهة العقلية .

والخطأ هنا ، فى رأى جبسون ، يكمن فى الافتراض . فما المانع من وجود معتقدات عقلية لها علة ، وهذه العلة هى البداهة .

أما الذريعة الثانية فتقرر أن قواعد الاستدلال العلمى ليست حاسمة فى استبعاد فروض معينة . فمثلا اذا كان لدينا فرضان أحـــدهما يفسر وقائع أكثر ، فى حين أن الآخر أبسط فاختيارنا أحد الفرضين يتوقف علينا . ومعنى ذلك أن الاختيار مسألة ذوق . وفى رأى جبسون أن المسألة ليست كذلك . فمن الممكن أن يكـــون الاختيار حاســـما ، واذا لم يكن ممكنا ، خاصة فى الظواهر المعقدة ، فالبديل هو الحدس والخبرة .

والملاحظ على هذا البحث أن صاحبه يوحد بين نقد النسبية والدفاع عن العقل ، ويستند فى النقد والدفاع الى اقرار البداهة أو الحدس . بيد أن بديل النسبية هو المطلق .

والسؤال اذن :

هل فى امكان العقل ادراك المطلق ؟

وكان من الواجب على جبسون طرح هذا السؤال . وأغلب الظن أن هذا الطرح هو اغفال منهج الديالكتيك حيث يوفر لنا هذا المنهج اقرار النسبية مع عدم الشك فى المطلق .

وقد أخذ بهذا المنهج ، منهج الديالكتيك ، جان لادريير (بلجيكا) فى بحثه « من مفهوم تصورى الى مفهوم اجرائى للممارسة العلمية » . وتأسيسا على هذا المنهج يرفض لادريير مذهبى « التجريبية المفرطة » و « الواحدية المنطقية » .

المذهب الأول يميز بين قضايا الاستنباط ، وقضايا التجربة . قضايا التجربة تبدأ من معطيات بسيطة ومباشرة ، أو وقائع خالصة . بيد أن هذه البداية ، فى رأى لادريير ، وهمية لأسباب ثلاثة :

السبب الأول أنه ليس ثمة معطيات بسيطة .

السبب الثانى أن التجربة تفترض مقدما نظرية .

السبب الثالث أن النتائج التى تقدمها لنا الأجهزة العلمية لابد من تأويلها ، والتأويل من عمل العقل .

والنتيجة أن الاتصال المباشر بالواقع يزول . مثال ذلك : لدينا نظرية ولتكن ن١ نريد اثباتها ، ولدينا نظرية ن٢ وهى جملة القضايا النظرية التى نستعين بها فى اجراء التجارب للبرهنة على ن١ فنحصل اما على اتفاق أو افتراق بين ن١ ، ن٢ وليس بين ن١ والواقع .

أما المذهب الثانى فينظر الى الوجود على أنه لوغوس ، ومن ثم تتمطلق اللغة ، وهذه مثالية مرفوضة .

والفارق بين المذهبين أن الأول يتسم بالتحليل حيث نقطة البداية

البسيط وحيث التمايز بين الأجزاء . والثانى يتصف بالتركيب حيث نقطة البداية بناء تصورى محيطى .

ولكن فى رأى لادريير أن المسيرة العلمية ترفض هذا وذاك ، اذ هى مرتبطة بالواقع الفعلى الذى لا يمكن رده الى البناء الوصفى سواء قيل عن هذا البناء أنه تحليلى أو تركيبى . فثمة تفاعل بين النظرية والواقع العينى أو التجربة . ولكن هذا التفاعل ليس مجرد ذهاب واياب. انه عملية ديالكتيكية ، وهو شبيه بالفعل الذى ينظم ذاته بذاته . وسبب هذا التنظيم هو اتساق الفعل مع ذاته ، غير أنه ليس اتساقا يخلو من التناقض ، وانما هو قدرة الفعل على التركيب . ولهذا فان الفعل فى حالة توتر وبحث عن أشكال أكثر فاعلية فى تحقيق التكامل . ولكن ينبغى ألا ننسى أن هذا الفعل هو فى الحقيقة تفاعل . انه ليس مستقلا عن الواقع العينى وانما هو محايث فيه كما لو كان هو اللحظة المغيرة للواقع .

ومن حيث أن الفعل هو المحل الذى بفضله ينغمس الوجود الانسانى فى الكسموس فان خاصية الانساق الكامنة فى الفعل تصور البحث فى أشكال أكثر خصوبة يكون بمقتضاها استدعاء العملية الخاصة بتكسموس الانسان cosmisation de l'homme .

ويناقش « كراجوسكى » (بولندا) فى بحثه « الأنماط المتباينة لنظرية الرد». قضية مثارة فى بولندا فى هذه الأيام لأنها مسألة هامة فى فزياء القرن العشرين . فقد حدث أن ردت الميكانيكا الكلاسيكية ، أى ميكانيكا نيوتن ، الى النظرية الخاصة للنسبية ، أى نظرية اينشتين ، وحدث كذلك أن هذه الميكانيكا بعينها ردت الى ميكانيكا الكوانتم .

وفى رأى العالم الفزيائى نيلزبور أن الربط بين النظريات القديمة والنظريات الجديدة فى الفزياء المعاصرة انما يتم وفقا « لمبدأ المراسلة ». وفى رأيه كذلك أن النظرية الجديدة أعم من النظرية القديمة ، ولكنها أكثر واقعية ، أى أن الجديدة تعيين للقديمة .

والرد قد يتم داخل النسق الواحد أو بين عدة أنسقة . والذى يهم الفلاسفة هو النوع الثانى . مثـــال ذلك رد النظريات البيولوجية الى النظريات الفزيائية والكيميائية . وينقسم الفلاسفة والعلماء ازاء هــذا النوع الثانى الى فريقين : فريق يؤيد وفـــريق يرفض . ومن الرافضين أصحاب المذهب الحيوى ، والمذهب الروحى والمادية الديالكتيكية ، حيث يركزون على خصوصية العمليات العليا وخصوصية الكل أو النسق .

وفى رأيى أن أهمية هذه المســألة ، مسـألة الرد ، مردودة الى ما تنادى به الوضعية المنطقية ، المؤثرة فى قطاع كبير من العالم الأوربى والأمريكى ، من رد العلوم جميعا الى علم الفزياء وقصر مهمة الفلســفة على تحليل قضايا هذا العلم .

وثمة بحث آخر مقـــدم من فلاديمير نوفاك (تشيكوسلوفاكيا) عنوانه « مبدأ الاجتماعية ومضمونه الفلسفى » يقرر فيه صاحبه أن ثمة رابطة بين البيولوجيا وقوانين الديالكتيك بفضـــل مبـدأ الاجتماعية . وهذا المبدأ ملازم للحياة من أدنى صورها الى أعلاها ، ودعا اليه كثير من علماء البيولوجيا والاجتماع والفلاســفة من أمثـــال هكل وفورمس وويلر وتياردى شاردان .

ويحاول نوفاك فى هذا البحث الربط بين مبدأ الاجتماعية وقوانين الديالكتيك بهدف فهم عملية الانتقال من الصورة الكيميائية للحركة الى صورتها البيولوجية ، ومن صورتها البيولوجية الى صـــورتها السيكو اجتماعية .

كما يحاول كذلك تفســـير الانتخاب الطبيعى فى ضوء مبـــدأ الاجتماعية . والذى يدفعه الى ذلك ما يبدو له أنه تفسير خاطىء لمفهوم الانتخاب الطبيعى حين يقال أنه مشروط بالصراع بين الأنواع الحيوانية . والغاية من هذا القول تبرير الفاشــية والنزعات العنصرية والرأسمالية الليبراليــة .

أما التفسير الصحيح ، فى رأى نوفاك ، فهو القول بأن التعاون بين أفراد النوع وبين الأنواع بعضها وبعض هو العامل الرئيسى للانتخاب الطبيعى. وهذا التفسير الصحيح ينطوى على نتائج لصالح التقدم ، اذ هو يكشف عن الدونية البيولوجية للتيارات اللااجتماعية وجميع أشكال الاستغلال السياسى . ثم هو يدعـــو الى وضـــع الخطط للتغلب على الصراعات الطبقية فى داخل المجتمع الانسانى وتحقيق سلام دائم . وكل ذلك ممكن التحقيق ، ولكن امكانيته مشروطة بعدم تدمير الانسان لنفسه.

وأهمية هذا البحث تأتى من أن صاحبه ينتمى الى دولة اشتراكية تستند فى فلسفتها الى مبدأ الصراع الطبقى ، والى أنه من بين المبادىء الضرورية لتفجير الثورة الاشتراكية . وصاحب هذا البحث يرفض هذا المبدأ ومع ذلك يقر قوانين الديالكتيك الأربعة ومن بينها قانون وحدة وصراع الأضداد .

هذه مفارقة فى حاجة الى تفسير .

ثالثا : تقييم المؤتمر :

هذا المؤتمر شاهد على العصر . فهو يشهد على أن الانســان هو القيمة العليا ، وعلى أن العلم والتكنولوجيا هما بالضرورة فى خـــدمة الانســان .

ولكن من هو هذا الانسان ؟

انه فى هذا العصر ليس الانسان المجرد وانما هو الانسان العينى المحدد بالزمان والمكان واللامحدود بقدراته المبدعة . ومن ثمفابداعه هو بالضرورة انسانى الطابع ، ومن ثم فهو يتسع حتى يشمل الانسانية كلها.

ولكن أية انســانية ؟

هنا ينقسم فلاسفة المؤتمر الى فريقين : فريق يجردها من مضمون العصر ، وهو مضمون اجتماعى بالضرورة بحكم الصراع الايديولوجى

بين الأنظمة الاجتماعية المتباينة . وفريق آخر يلتـزم هذا المضـــمون الاجتماعى .

وبالطبع ليس من شأن هذا المؤتمر وقد بلغ عـــدد المشتركين فيه ١٨٧٧ أن يحسم هذا الخلاف ، ولكن من شأنه أن ينبه الانســـانية الى حقيقة صراعها مع ذاتها . وهكذا تظل الفلسفة محتفظة برسالتها وهى تفجير الوعى الانسانى دون أن ترقى الى مستوى التحكم فى هذا الوعى، وان كان ثمة تطلع لدى بعض الفلاسفة الى ضرورة ممارسة هذا التحكم بدعوى أن الانسانية مدفوعة الى تدمير ذاتها بسبب ما تحمله فى طياتها من رعب نووى .

وبرؤية رومانتيكية يمكن القول بأن هذا التطلع مشروع ، ولكن برؤية علمية فهو غير مشروع لأن التطور الاجتماعى محـكوم بالقاعدة أكثر مما هو محكوم بالقمة . والفيلسوف موقعه الدائم عند القمة .

ثلاث ندوات دولية فلسفية

دعيت الى ثلاث ندوات دولية فلسفية فى النصف الثانى من شهر أغسطس ١٩٨٥ . ندوتان فى نيروبى بكينيا ، الأولى عن « التراث الثقافى الافريقى والحياة المعاصرة » (١٦ – ١٨ أغسطس) ، والثانية عن « حوار فلسفى افرو ـ آسيوى » (١٩ – ٢١ أغسطس) ، والثالثة فى تورنتو بكندا عن « الوجود المطلق ومعنى الوجود الانسانى » (٢١ – ٢٤ أغسطس) .

انعقدت الندوة الفلسفية الدولية الأولى باشراف « الجمعية الدولية للميتافزيقا » والغاية من انعقادها تحليل نقدى لأبحاث اجراها فريق من فلاسفة افريقيا عن الأسس الفلسفية للحياة الاجتماعية فى شرق افريقيا ، أو بتعبير أدق عن الهوية الثقافية والمعاصرة . ودار الحوار الفلسفى على قضيتين :

- العلاقات المادية والحياة الريفية .
- المفهوم الافريقى للحياة .

وتفرعت عن هاتين القضيتين خمس قضايا :

- الانسان والمجتمع وتدور على حياة الجماعة والحياة الريفية والأخلاق الاجتماعية .
- الانسان والطبيعة ، وتدور على الحياة من حيث هى صراع مادى ضد قوى الطبيعة .
- الانسان والأرواح ، وتدور على الحياة الروحية ، والحياة بعد الموت .
- الانسان وذاته ، وتدور على صورة الانسان عن ذاته ، والسلوك السوى .
- الأبنية الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية ، وتدور على التعليم التقليدى والقيم الافريقية فى القرية وفى القبيلة وفى الأسرة .

وهذه القضايا متنوعة ومع ذلك فانها تستند فى طرحها الى أساسين:

الأساس الأول يكمن فى الاهتمام المتزايد بالهوية الافريقية ٠

والاساس الثانى هو مدى تأثير الأشكال المتباينة للعقلانية المعاصرة على الهوية الافريقية ٠ ويأتى فى مقدمة هذه الأشكال التصنيع والتمدن ، والنظريات الفلسفية المحركة للحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ٠

وفى رأى منظمى هذه الندوة ان الباعث الى الكشف عن هـــذا التأثير هو ما يعانيه الافريقى من اغتـــراب فى محـــاولته التكيف مع التغيرات المعاصرة ، الأمر الذى يلزم منه أن يكون الافريقى على وعى بهذين الأساسين حتى يمكن تأسيس فلسفة تدفع افريقيا الى التقدم دون أن تفقد هويتها ٠ والتجربة اليابانية مثل يحتذى من حيث أن الفضل فى مكانة اليابان العالمية مردود الى التزامها بهويتها القـــومية ٠ والهوية القومية ليست مجرد حنين الى ماض سحيق ، وانما هى ، فى الحقيقة ، أسلوب متميز للتقدم ٠

لقد استمعت ، على مدى يومين ، الى الأبحاث المطروحة وكلها تفصيلات عن مدى تحكم الأساطير والمحرمات فى الحياة الافريقية ، وعن أزمة الهوية فى اطار الأمية وآثار الاستعمار والجهل بالقوانين المتحكمة فى البيئـــة ٠

وقد انفرد بحث « وامبا ديا وامبا » (زائيرى الموطـــن تنزانى الملجأ) بطرح فكرة أساسية عن العـلاقة بين الانســـان والطبيعة عنـد الافريقى ، وتدور على أنه جزء لا يتجزأ من البيئة ، وبالتالى ليس فى امكانه مجاوزة البيئة ٠ وكان سؤالى على النحو التالى :

هل هذه العلاقة أفقية أم رأسية ؟

وكان جواب وامبا انها عـــلاقة استكانة وليست عـــلاقة تمـــرد وتجاوز ٠ ولا أدل على ذلك من الأساطير التى تحكى تحول الانسان الى حيوان أو شجرة ٠

وهنا طرحت سؤالين وأبديت ملاحظة ٠

السؤالان على النحو التالى :

كيف يمكن للافريقى ، وهو غارق فى الأســـاطير التى تحثه على الاستكانة وعدم التمرد ، تأسيس حضارة تستند فى تطورها الى التمرد على الطبيعة ومجاوزتها ؟

وكيف يمكن للافريقى تأسيس حضارة من غير سند من العقل والعلم؟

أما الملاحظة فهى ان الافريقى ، وهو فى نضاله ضد الاستعمار ، ينبغى أن يعى ان الاستعمار الأوروبى ليس هو جوهر الحضارة الأوروبية ، والا حذفنا الثقافة الأوروبية بدعوى أن هـــذه الثقافة مهـــددة للهوية الافريقية • فمثلا لا يمكن رفض عصر التنوير الأوروبى ، اذ هو عصر جوهرى فى كل حضارة تريد لنفسها التقدم والازدهار ، بل هو العصر الممهد للثورة العلمية والتكنولوجية من حيث ان شعاره يمكن ايجازه فى هذه العبارة « لا سلطان على العقل الا العقل نفسه » •

وبعد هذين السؤالين وهذه الملاحظة دار جدل حاد ندد فيه أحد المشاركين فى الندوة بمنتجات الحضـــارة الأوروبية برمتها • وارتأى المحافظة على الهـــوية الافريقية كما هى حتى ولو كانت ذات طـــابع أسطورى ، بدعوى أن الحضارات متباينة المسار ، وليس من الضرورى أن تكون العقلانية هى سبيل الافريقى الى التطور •

ومع ذلك فلم أصدم ، فدعوى من هـــذا القبيل شائعة فى الوطن العربى ، أو بالأدق فى الجماعات المروجة للأصـــولية الدينية ، وفى مؤلفات بعض المفـــكرين الأوروبيين مثـــل بيتر برجر وليفى شتروس وبول ريكور •

أما الندوة الفلسفية الدولية الثانية فقد أشرف على تنظيمها الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية بالتعـاون مع الجمعية الفلســفية الكينية ، والغـــاية من انعقادها وضع اللمســـات النهائية للجمعيـــة الفلسفية الأفرو - آسيوية •

والسبب فى نشأة هذه الجمعية مردود الى بحث القيته فى المؤتمر الفلسفى الباكستانى السابع عشر فى أكتوبر عام ١٩٧٥ فى لاهور ، وعنوانه « الأصالة والمعاصرة فى العالم الثالث » . وقد دار جدل حاد أيدنى فيه الأساتذة الشبان ، وعارضنى الأساتذة الشيوخ . وفى نهاية المؤتمر قرر المؤتمرون عقد مؤتمر فلسفى أفرو - آسيوى لمناقشة القضايا الخلافية ، وفوضونى فى اعداد هذا المؤتمر فى القاهرة الذى انعقد فى مارس ١٩٧٨ باشراف الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية . وقد كانت الفكرة المحورية لبحثى فى مؤتمر لاهور تدور على ان ثمة فجوة حضارية بين الدول المتقدمة والدول النامية ، ليس فى الامكان عبورها من غير المرور بمرحلتين احداهما اقرار سلطان العقل والأخرى التزام العقل بتغيير الواقع لصالح الجماهير . بيد أنه ليس فى الامكان تحقيق هاتين المرحلتين من غير المرور بعصرين هما : عصر الاصلاح الدينى الذى حرر العقل من طغيان السلطان الدينى ، وعصر التنوير الذى حرر العقل من كل سلطان ما عدا سلطان العقل . والجدير بالتنويه ها هنا ، ان التنوير كان الرؤية المستقبلية للثورة الفرنسية . والرؤية المستقبلية ضرورية ليس فقط لتحريك المجتمع ، وانما أيضا لتحريك التاريخ . فالتاريخ ، فى رأيى ، لا يتحرك من الحاضر أو الماضى ، وانما من المستقبل ، لا يتحرك من الوضع القائم Status quo وانما يتحرك من الوصع القادم Pro que . ثم ان التاريخ لا يتحرك فى خط مستقيم والا كانت حركته آلية ، ولا يتحرك على هيئة دائرة والا كان معادا . ولهذا فالتاريخ يتحرك حركة لولبية تنطوى على عمليتين احداهما تقدمية والأخرى تراجعية . ومعيار التفرقة بين التقدمية والتراجعية مردود الى الكيفية التى نشأت بها الحضارة ، اذ هى قد نشأت بسبب ابداع التكنيك الزراعى للتغلب على أزمة الطعام التى نشأت فى عصر الصيد . وبفضل هذا الابداع تغيرت العلاقة بين الانسان والطبيعة . فبعد أن كانت علاقة أفقية ، فى عصر الصيد ، حيث كان الانسان قانعا بما تقدمه الطبيعة من حيوانات يصطادها لا ليستأنسها بل ليتغذى بها ، أصبحت العلاقة رأسية بمعنى «مجاوزة» الانسان للطبيعة ، أو بالأدق تكييف الطبيعة طبقا لحاجات الانسان المتزايدة ، وليس تكيف الانسان مع الطبيعة .

وماذا تعنى هذه المجاوزة ؟

تعنى ان العمل الانسانى يحقق فكرة سبق ان دارت فى عقل الانسان ، وأن هذا التحقق يفيد احداث تغيير فى الواقع القائم . والتغيير ، هنا ، يعنى ابداع علاقات جديدة . وهذا الابداع خاصية جوهرية للانسان محروم منها الحيوان . ولهذا يمكن القول بأن العقل لا يبدأ من الوقائع . ومعنى ذلك أن المعرفة الانسانية ليست مجرد وصف للواقع ، وانما هى تأويل للواقع . بيد أن هذا التأويل ليس مجرد تأمل ، وانما هو مرتبط بالممارسة العملية حيث ان ماهية الانسان تكمن فى تغيير الواقع . ومن ثم فنحن نعرف العقل بأنه « ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع » . وهذا التعريف ينطوى على ان ثمة علاقة بين العقل والثورة اذا كنا نفهم الثورة على أنها التغيير الجذرى للواقع . ومن ثم فالعقل ثورى بالطبيعة . بيد ان هذا المفهوم للعقل لم يكن واردا قبل ماركس . فالعقل ، عند أرسطو ، سلبى أكثر منه ايجابى . والعقل ، عند ديكارت ، ليس لديه أى نشاط سوى تأمل الافكار .

وقد كان فى امكان كانط أن يتجاوز كل من أرسطو وديكارت ولكنه لم يوفق بسبب المقولات القبلية والحدوس القبلية المحصورة فى تنظيم عالم الظواهر . وعلى الرغم من عدم التوفيق الا أن كانط هو الممهد لتعريف العقل بأنه ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع .

ثم جاء ماركس وتعمق النتائج الابستمولوجية والانطولوجية والسوسيولوجية لهذه الخاصية الجوهرية للعقل الانسانى فى قدرته على التحكم فى الواقع وتغييره . وبلور هذه النتائج فى عبارته المشهورة « لقد أكتفى الفلاسفة بتاويل العالم بطرق شتى ، ولكن المهم هو تغيير العالم » . بيد أن هذه العبارة لا تعنى ان العقل الثورى بديل عن تأويل الواقع ، لأن معنى ذلك أن تغيير العالم يستلزم حذف الحاجة الى فهم العالم . وحقيقة الأمر أن ماركس قد دعا الى التأويل الثورى كبديل عن التأويل المحافظ . ولهذا ينبغى قراءة النظرية الحادية عشرة من « نظريات عن فيورباخ » على أنها ارهاص لنظرية جديدة فى المعرفة : أو بالأدق نظرية ثورية للعقل . وهذا هو السبب الذى من أجله قال لينين

« انه بدون نظرية ثورية ليس ثمة حـركة ثورية » . وكان فى امكانه القول أيضا بأنه من غير عقل ثورى ليس ثمة فلسفة ثورية . على ألا يساء فهم هذا القول بأنه يعنى الاكتفاء بعقل ثورى أو فلسـفة ثورية لتغيير الواقع . فلا هذا ولا ذاك بل كلاهما فى وحدة عضوية مع الوعى الطبقى لرجل الشارع . وقد كانت هذه هى الفكرة التى دفعتنى الى تنظيم المؤتمر الدولى الفلسفى الخامس فى نوفمبر ١٩٨٣ بعنـوان « الفلسفة ورجل الشارع » . وهنا أنقل جزءا من « نداء هذا المؤتمر » :

ان التحدى الحقيقى للفلسفة أو بالأدق لاستمرار الفلسفة فى عصر رجل الشارع هو الاستجابة للتغير الراهن الذى تشكله هـذه الظاهرة الحاسمة وهى رجل الشارع . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأنه اذا أستمر الفلاسفة فى صياغة القضـايا وتناولها بمعـزل عن الجماهير ، والاكتفاء بمخاطبة النخبة فهم واهمون . ذلك أن رجل الشارع ، فى مستقبل الأيام ، سيحل محل النخبة ، وسيكون هو الانتلجنسيا الجـديدة ولهذا ينبغى تأسيس فلسفة جديدة تواكب هذه « النخبة » الجديدة التى ستبزغ ليس كأقلية ولكن كأغلبية . وهنا ثمة أسئلة لابد أن تثار :

كيف يمكن للفلسفة أن تدفع رجل الشارع الى أن يكون سيد نفسه وسيد عالمـه ؟

وكيف تتأثر معرفة رجل الشارع للواقع بالأبنية النظرية للفلاسفة ؟

وهل فى امكان معرفة رجل الشارع للواقع أن تكون مهمة فلسفية ؟

كانت هذه هى الأسئلة الموجهة الى الفلاسفة المدعوين من الغرب والشرق والعالم الثالث .

والآن هل فى امكان فلاسفة الجمعية الفلسـفية الافرو - آسيوية الانشغال بالاجابة عن هذه الأسئلة ؟

وأننى على وعى بالسمة التى تميز أبحاث فلاسفة افريقيا وآسيا فى العشر سنوات الماضية ، وهى البحث فى الرؤى الكونية وأنسـقة القيم للمجتمعات الافرو - آسيوية .

ولكن السؤال هو :

الى أى مدى تفضى هذه الابحاث الى تكوين فلسفات عنصرية ؟

بيد أن بحثى هذا ليس من مهمته الجواب عن هذا السؤال ، ولكن من مهمته طرح هذا السؤال للفت الانتباه الى أن الفلسفة ، منذ نشأتها ، لم تكن عنصرية فى رؤيتها الكونية ، أو فى أنسقة قيمها . فسقراط ، مثلا ، لم يحاكم بسبب أفكار عنصريه ولكن بسبب انكاره للالهة وافساده للشباب . غير أن التحدى الخفى هو أن سقراط تفلسف فى السوق لازالة العقائد الزائفة من عقل رجل الشارع ، ودفع هذا العقل الجماهيرى الى الكشف عن الحقيقة من خلال الحوار مع الآخر .

وعند هذا الحد ليس عندى ما أضيف اذ هى مسؤولية أعضاء الجمعية الفلسفية الافرو - آسيوية ، فى صياغة الفلسفات ، وليس الفلسفة ، التى ستبزغ من التفاعل بينهم وبين رجل الشارع فى الدول الافرو - آسيوية الذى هو « فى حالة بحث عن ... » . والسبب فى عدم استكمال هذه العبارة « فى حالة بحث عن ... » مردود الى وجهة نظرى فى الـ اية ، ism ، بمعنى أن التطور الانسانى يدلل على أن الانسان فى حالة بحث عن « اية » ، وحين يعثر عليها ينفيها de-ism من أجل اعادة صياغة « اية جديدة » re-ism والقارتان الاسيوية والافريقية نسجان ، فى يومنا هذا ، فى مرحلة نفى الـ « اية » ، الامر الذى يضاعف من مسؤولية الفلاسفة الافرو - آسيويين .

وبعد الانتهاء من القاء بحثى عرض «افاندرو أجازى» (السكرتير العام للاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية) لبنية هذا الاتحاد ودوره فى افريقيا وآسيا . والذى يهمنا هنا هو معرفة هذا الدور . وقد أوضح اجازى انه حتى عهد قريب لم يضم الاتحاد الدولى سوى جمعيات فلسفية من العالم الغربى بما فيه من دول اشتراكية . وقد بذلت محاولات هامة فى العشر سنوات الماضية من أجل توسيع رقعة العضوية . وقد وفقنا فى ضم جمعيات فلسفية فى أمريكا اللاتينية ، ولكن الحقل ما زال بكرا بالنسبة الى افريقيا وآسيا . ومع ذلك فقد شاركت اللجنة المركزية للاتحاد الدولى فى المؤتمر الفلسفى الهندى الذى انعقد منذ عدة سنوات للاحتفال

باليوبيل الذهبى لهذا المؤتمر . وقد دعينا من قبل البروفيسور مراد وهبه ثلاث مرات لثلاثة مؤتمرات دولية من بين المؤتمرات الدولية التى كان ينظمها فى القاهرة .

وبعد انتهاء كلمة السكرتير العام توالت الابحاث وكلها دارت على قضايا فلسفية ذات طابع افرو ـ آسيوى .

ألقى الفيلسوف الهندى « رامشى سنج » بحثا بعنوان « الحقيقه : جوهر فلسفة غاندى » . واضح من العنوان أن غاندى من غير البحث عن الحقيقة ليس هو غاندى . والحقيقة ، عنده ، هى الله أو الله هو الحقيقة . ولهذا فالكذب انكار لله ، ولهذا أيضا ليس فى الامكان تحرير الانسان بمعزل عن الله أو الحقيقة . ومن ثم فالحقيقة : عند غاندى ، لا تقف عند حد المعنى الميتافيزيقى ، أو الروحى ، وانما تمتد الى المعنى الاجتماعى . وحياة غاندى نفسه شاهدة على ذلك . فقد كان مناضلا اجتماعيا ، اذ كان منحازا للمقهورين وضحايا الظلم الاجتماعى . وقد حاول البحث عن منظور اجتماعى لانهاء استغلال الانسان للانسان . ومن هنا توحدت الحقيقة مع العدالة عند غاندى . والعدالة هى التعبير العملى للحقيقة . ومن خلال هذا المنظور الاجتماعى اكتشف غاندى اللاعنف . فالذى يلتزم باللاعنف ليس فى امكانه أن يقف صامتا أمام الظلم الاجتماعى ؛ والذى يلتزم باللاعنف يلتزم بالحقيقة . وهكذا ينتهى غاندى الى أن اللاعنف من غير الحقيقة أعمى ، والحقيقة من غير اللاعنف فارغة . ومع ذلك فان غاندى لا ينكر أن القوة كانت أحيانا خادمة للحقيقة مثل الغزوات الاسلامية والحروب المسيحية ، ولكن زمان القوة قد انتهى.

وعلى الرغم من هذا الوضوح السائد فى بحث « سنج » الا أن بحثه أو بالأدق فكر غاندى ينطوى على مفارقة هى قول سنج بان مذهب غاندى مذهب مفتوح ، وان الحقيقة ، عنده ، نسبية وليست مطلقة . ولكن اذا كانت الحقيقة هى الله فلا يمكن أن تكون نسبية ، ولا يمكن كذلك أن تتسق مع المذهب المفتوح . فالمذهب المفتوح متطور بالضرورة والمفهوم التقليدى لله يمتنع معه مفهوم التطور . الا اذا تصورنا أن الله متطور ، كما هى الحال عند برجسون ، وهذا ليس واردا فى فلسفة غاندى .

بيد أن هذه المفارقة تدعونا الى التساؤل عن مفهوم المذهب الفلسفى لدى فلاسفة آسيا وافريقيا . فهل هو المفهوم الغربى أم ثمة مفهوم آخر ؟ وقد ظل هذا التساؤل دائرا فى رأسى وأنا استمع الى الأبحاث الأخرى .

فقد ألقى « أوديرا أوروكا » (كينيا) بحثا عن « المشكلات الأساسية عن الفيلسوف الحكيم فى افريقيا » استهله بطرح سؤال عن ماهية فلسفة الحكيم ؛ والفـــرق بينها وبين اشكال أخرى من الفلســـفة مثل اعمال الأكاديميين فى مجال الفلســـفة والنظـــريات الايديولوجية والبحوث الاثنوجرافية فى التراث الافريقى المسمى بالفلسفة .

فلسفة الحكيم هى جملة أفكار الحكماء السابقين ، أو هى تفســـير العالم كما هو ذائع فى الحكمة الشعبية . وهذه الفلسفة ، فى أصلها ، لم تكن مكتوبة ومازالت كذلك ، ونحن نعرفها من حكماء اليوم فى افريقيا ، ومعظمهم امى أو نصف أمى .

والحكيم على ضربين : الحكيم الذى يردد الحكمة الشعبية من غير نقد ، وهو حكيم شعبى ، والحكيم القادر على نقد الحكمة الشـــعبية ، ولا يقبـــل منها الا ما هو عقلى مثل نيريرى وغاندى . وهكـــذا يدحض أوروكا القول الشائع بأن ليس ثمة فكر فلسفى فى التراث الافريقى ، وان أى فكر فلسفى الآن فى افريقيا هو من نتاج الحضارة الغربية . وقد جاء هذا القول فى كتاب بعنوان « فلسفة البانتو » لتمبل حيث يقول المؤلف أن الفلسفة الافريقية ليست سوى الحكمة الشعبية وقد خلت من العقل الناقد . اما « هونتونجى » فيذهب فى كتابه « الفلسفة الافريقية : الاســـطورة والواقع » الى أن الفلسفة الشعبية ليست فلسفة على الاطلاق ، وان الفلسفة الافريقية تستلزم بالضرورة ان تكون مكتوبة ونقدية . وجواب أوروكا على هذا القول هو ان فلسفة الحكيم تجمع بين الفلسفة الشعبية والعقل الناقد .

ومع ذلك يبقى تحديد معنى العقل الناقد . وفى تقديرى ان العقل الناقد ليست وظيفته فقط البحث فى التراث وانما أيضا فى التشكيك فى التراث . وفى الفلسفة الغربية الحديثة ثمة نموذجان : ديكارت وكانط . الأول فى قاعدته الأولى من قواعد منهجه والمتعارف على تسميتها بالقاعدة

الثورية القائلة بعدم التسليم بفكرة الا اذا كانت واضحة ومتميزة • وهى تعنى ليس فقط التشكيك فى التراث ، وانما مجاوزة التراث • والثانى ، وهو كانط ، فى عنوان مؤلفاته الثلاثة الرئيسية : نقـد العقل الخالص النظرى ، ونقد العقل العملى ، ونقد الحكم • والغاية من النقد الكشف عن جذور الوهم ليس فقط فى التراث الفلسـفى بل أيضـا فى التراث الانسانى •

وثمة بحث آخر القاه « بيارازا » (اوغنده) عن « تحديات تواجه الفلاسفة المحترفين فى العالم الثالث » ، ويوجزها فى ضربين : الضرب الأول ان الفلسفة لم يعد لها رنين فى العالم الثالث • فثمة سؤال واحـد يوجه الى كل مشتغل بالفلسفة : ماذا تفعل بالفلسفة ؟

فى الستينات دار جدل حاد فى الصحف وفى البرلمان فى كمبالا ، حول ضرورة الغاء قسم الدراسات الدينية والفلسفية فى جامعة ماكريرى بدعوى ان كليات اللاهوت فيها الكفاية ، وان المؤمنين لا يشتهون التفلسف • وفى نيروبى ثمة تقارير تفيد ان فلسـفة التربية سـطحية ولا علاقة لها بالتعليم •

اما الضرب الثانى فيأتى من الخلط بين الفلسـفة والايديولوجيا • وهو خلط ناشىء من قول ماركس ان مهمة الفلسفة محصـورة فى تغيير العالم ، ومن التهكم على الفيلسـوف المحترف بدعوى أنه بورجوازى • فثمة فارق بين الفلسـفة والايديولوجيا • ان الايديولوجيا عقائدية بينما الفلسفة تساؤلية •

ويرى بيارازا ان الفلسفة لا تنشأ من فراغ ، وانما الظروف هى التى تنشئها حين تتجه الى اعادة النظر فى المبادىء الأساسية • وهذه هى طبيعة البشر • ومن هذه الوجهة فان الفلسفة ليست ظاهرة غربية ، بل ظاهرة انسانية • ومن ثم ليس من مبرر للدعوة الى هجرة الفلسفة الغربية وشجب تدريسها ، والاكتفاء بتدريس الفلسفة الافريقية • فهذه الدعوة مردودة الى سوء فهم لمعنى الفلسفة ، فالفلسفة واحدة فى أنحاء العالم •

ومع ذلك فالفلسفة ، ايا كانت ، منحازة بالضرورة بحكم الصراع الطبقى والصراع الدولى . ولهذا يخطىء بيارازا حين يتصور ان الفلسفة معزولة عن هذا الصراع ، وبالتالى فهى ليست معزولة عن الايديولوجيا بحكم ان الايديولوجيا تعبير عن صراع معين .

وثمة بحث آخر قدمه « جوروجى » (كينيا) بعنوان « الذاتية والثقافة والتربية » . حاول فيه أن يكشف عن العلاقة بين هذه الأقانيم الثلاثة ، وبينها وبين الهوية الافريقية . الذاتية تعنى ممارسة عمليات ذهنية مثل التفكير والتذكر والتخيل. وهذه العمليات تفترض «الوعى بـ» ، أى تفترض الذات والموضوع ، بيد أن الذات هى الأساس ، أساس رؤيتنا للعالم . وهذه الرؤية تتجسد فى الأساطير والأديان والفلسفة والعلم . وهذه كلها مكونات الثقافة .

الثقافة اذن من نتاج الذاتية . ومعنى ذلك أن الذاتية سابقة على الثقافة . بيد ان المسألة ليست بهذه السهولة ، اذ أن السابق هو المجتمع ، وبفضل المجتمع يتحقق التفاعل بين الذوات ، ومن ثم تتميز ذات عن أخرى .

والتربية هى وسيلة الثقافة لتنمية الذاتية . فالتربية هى التى تمكن الفرد من التعبير عن ذاتيته فى أصالتها وتفردها .

وقد أدت التربية والثقافة والذاتية دورا أساسيا فى تشكيل الهوية الافريقية ، ولكن الاستعمار أصاب التراث الافريقى بالاغتراب ، وبالتالى انتفت الهوية الافريقية . وما ساعد على هذا الانتفاء ما روجته البعثات التبشيرية عن الافريقى من أنه غير متحضر وغير مثقف ومنغمس فى الخرافات . وليس فى الامكان تحرير الثقافة الافريقية من الغزو الثقافى الا بتنمية الذاتية .

ومن هنا تأتى أهمية بحث « اونيانجو » (كينيا) بعنوان « مفهوم الزمن عند أبالويا » ، وأبالويا احدى القبائل الافريقية . مفهومها للزمن مباين للمفهوم الغربى ، اذ هى لا تقيس الزمن بالدقائق أو الساعات ، وانما تقيسه بالاحداث . فالزمن ، عندها ، هو المجال الذى يحقق فيه

البشر ذاتيتهم ومن هنا فان الأحداث هى التى تخلق الزمن . ويضرب أونيانجو لذلك بمثالين : يقول الأب لابنه « أريدك أن تنتهى من حلب البقرة قبل ان يجف لعابها » وهذا القول يفيـــد السرعة . وتقول الأم لابنها : « أريد منك أن تحضر الماء بسرعة طائر الأخاديوند » (وهو طائر يتميز بالسرعة) . هذان المثالان يعبران عن الفترة الزمنية الوجيزة . وثمة أمثلة أخرى تعبر عن الفترة الزمنية المديدة : « سأوقظك فى فترة من الليل تتحدد بصياح الديك » وهى فترة تستغرق خمسا وأربعين دقيقة . « سنحفر الأرض عندما تغنى الطيور » ، أى عند الفجر .

ويسرد « أونيانجو » أمثلة عـــديدة ويقارن بينها وبين أمثلة من الحضارة الأوروبية وينتهى من ذلك الى تقرير ذاتية الثقافة الافريقية .

اما الندوة الدولية الفلسفية الثالثة والتى انعقدت فى تورنتو فقـد كان موضوعها « المعنى والوجود » باشراف معهد انسيكلوبيديا الوجود المطلق والمعنى . ومن هنا دارت الأبحاث كلها على الوجود المطلق وان تباينت وجهات النظر .

كان بحثى عن « ديالكتيك المطلق » وهو محاولة فى تحليل مفهوم المطلق . اذ هو مفهوم غامض مع أنه يؤدى دورا فريدا فى تاريخ الانسانية على الاطلاق ، وتاريخ الفلسفة على التخصيص.وقد كان «كانط» هو أول من أدخل مفهوم المطلق فى مجال الفلسفة وذلك فى مقدمته للطبعة الأولى لكتاب « نقد العقل الخالص النظرى » حيث يقرر ان العقل محكوم عليه بمواجهة أسئلة لا يستطيع الفكاك منها . وهذه الأسئلة مفروضة عليه بحكم طبيعته ، ولكنه عاجز عن الاجابة عليها . وهذه الأسئلة التى بلا جواب تدور على مفهوم المطلق سواء وصفته بأنه الله أو الدولة.ومن ثم فتاريخ الفلسفة ، عند كانط ، ليس الا قصة هذا العجز.ومع ذلك فكانط يولى أهمية خاصة للبحث عن اقتناص المطلق . وثمة امكانية دائمة لدى الانسان فى اقتناص هذا المطلق،ولكن ان يتصور الانسان أنه قد اقتنص المطلق بأسلوب مطلق ، فهذا هو الوهم ، لأن مجرد اقتناص المطلق هو تحديد له ، ومن ثم تزول عنه صفة شموليته للواقع .

والسؤال اذن :

الى أى مدى تعتبر عبارة كانط صادقة ؟

وفى عبارة أخرى :

هل ثمة حقيقة جديرة بأن نتصف بانها مطلقة ؟

بيد ان تعريف المطلق سابق على الاجابة عن هذا السؤال . وقد يعرف المطلق بانه ميل طبيعى فى العقل الانسانى نحو الكلية ، أى نحو توحيد المعارف الجزئية فى مذهب . واذا كان ذلك كذلك ، فثمة علاقة بين المطلق والمذهب .

ولكن ما طبيعة هذا المذهب ؟

ثمة نوعان : مذهب مغلق ومذهب مفتوح .

يستند المذهب المغلق الى مبدأ عدم التناقض ، أى الى الاتساق بين المقدمات والنتائج . وتحقيق هذا الاتساق يفيد غلق المذهب . والحقيقة المعلنة فى هذا المذهب تصبح حقيقة مطلقة . وهذا هو السبب الذى دفع ميلتون الى القول بان « المبدأ الوحيد الذى يستند اليه العقل فى الغوص فى دراسة المطلق أو الله هو مبدأ عدم التناقض. فالله ، مثلا ، عاجز عن تدمير الموجودات برمتها ، لأنه اذا كان الله خالقا للعدم فانه يكون خالقا وليس خالقا فى نفس الوقت ، وهذا تناقض ».

بيد أن ثمة تناقضا ينطوى عليه مفهوم الله أو المطلق ، وهو ما لم يلحظه ميلتون . وهذا التناقض مردود الى ادراك الانسان للمطلق . فمن حيث ان الانسان نسبى فليس فى امكانه ادراك اى موجود الا باحالته الى النسبى . وهذا هو معنى عبارة بروتاغوراس «الانسان مقياس الأشياء » ، وبتحوير بسيط لهذه العبارة يمكن القول بأن « الانسان مقياس المطلق ». والعكس ليس بالصحيح ، أى ليس بالصحيح ان « المطلق مقياس الأشياء» وهذا ما حدث فى تاريخ الفلسفة . حالات ثلاث تم فيها الصدام بين الانسان والمطلق :

الصدام الأول :

فى الاساطير اليونانية ثمة اله يتلو الها . فبعد أورانوس جاء كرونوس ، وبعد كرونوس جاء زيوس.ثم جاءت الفلسفة اليونانية وواجهت هذه المطلقات الثلاثة . فقد أصبحت هذه المطلقات موضع تساؤل . والجدير بالذكر أن الفلسفة اليونانية هى التى قدمت للبشرية ، لأول مرة، محاولة لتفسير العالم تفسيرا طبيعيا ، على يد طاليس أول فيلسوف يونانى.وكان قد زار مصر واخذ عنها علم الهندسة العملية ولكنه تجاوز هذه الهندسة عندما اكتشف شروط البرهان ، بل ان الفلاسفة الذين جاءوا قبل سقراط كانوا على وعى بأن المطلقات القائمة عاجزة عن اشباع متطلبات العقل . بيد ان هذه المتطلبات لم تكن واضحة فى البداية ، ولكنها اتضحت عند فيثاغورس حين قرر ان المعرفة ليست الا البرهان الرياضى . ثم جاء الايليون وأضافوا شرطا جديدا وهو ضرورة مطابقة المعرفة للقوانين المنطقية . اما الضربه القاضية لهذه المطلقات فقد جاءت على يد سقراط والتى أدت به الى المحاكمة . وبسبب هذه المحاكمة وما انتهت اليه من اعدامه غادر أفلاطون أثينا وجال فى أنحاء اليونان . وعندما عاد الى اثينا تقوقع فى الاكاديمية ، وابتعد عن السوق التى كان سقراط يحاور فيه خصومه وحواريه ، وتكيف مع المعتقدات السائدة وعقلنها بنظرية المثل .

الصدام الثانى :

حدث فى محاكمة جليليو ، وعند ظهور كتاب لابلاس « عرض لنسق العالم » ، حيث تروى حادثة طريفة مفادها أن حوارا دار بين لابلاس وامرأة عجوز . قالت المرأة انها لم تفهم ، بعد مطالعة الكتاب ، عدم اشارة لابلاس الى خالق الكون ، على الرغم من ان الكتاب متسق وواضح فى عرضه لخريطة العالم . وكان جواب لابلاس : « سيدتى ، لست فى حاجة الى مثل هذه الاشارة » .

الصدام الثالث :

حدث مع انتصار العلوم البيولوجية ، وبالذات مع ظهور الداروينية

والهندسات اللااقليدية فى دحض البديهيات باعتبارها حقائق مطلقة . ثم جاءت ثورة الفيزياء فى نهاية القرن التاسع عشر لدحض النموذج الآلى وذلك بفضل اكتشاف النشاط الاشعاعى والالكترونات ، وتغيير مفهومى الطاقة والمادة . فلم يعد ثمة فاصل بين الطاقة والمادة ، بل لم يعد ثمة فاصل بين الجسيمات والموجات . فكل من الشعاع الضوئى والجسم الطبيعى يتسم بخصائص الموجات والجسيمات معا ، ولكن ليس فى الامكان رؤيتهما معا . ومن ثم أحالت المعرفة الانسانية الشىء فى ذاته الى شىء من أجلنا ، فانتهينا الى نسبية المعرفة وليس الى النسبية المطلقة . ذلك أن النسبية المطلقة تنكر الحركة الجدلية التى تحيل المطلق الى النسبى ، فى حين ان نسبية المعرفة تومىء الى ما بعدها . أى الى اللامشروط . وهذه الحركة الجدلية ، بدورها . تمنعنا من الوقوع فى المطلقية absolutism . أما النسبية المطلقة relativism فتفضى الى الفوضوية ، فى حين أن المطلقية تفضى الى الشمولية totalitarianism التى تفرض حقيقة واحدة باستخدام القوة والقهر . واذا تبنى كل نظام اجتماعى حقيقة واحدة على أنها مطلقة فمن شأن ذلك أن يفضى الى وجود أكثر من مطلق ، وهذا يناقض طبيعة المطلق . فالمطلق واحد ليس الا . ومن هنا فان المطلقات ليس فى امكانها أن تتعايش سلميا ، والا فانها لن تكون مطلقة . واذا استعرنا المصطلح الداروني فيمكننا القول بأن المطلقات تتصارع من أجل البقاء ، والبقاء للأصلح . بيد أن هذا الصراع لن يؤديه الانسان ، المخلوق النسبى ، نيابة عن المطلق . ولهذا فاذا تبنى الانسان مطلقا ما فانه يصارع الى الحد الذى يدفعه الى اشعال الحرب ضد أولئك الذين يعتقدون فى مطلقات أخرى ، وهذا ها ما اسميه « القتل اللاهوتى » .

والسؤال الآن :

ماذا يحدث اذا انتصر مطلق على آخر فى مجال الشئون الانسانية ؟ النتيجة المحتومة ادخال الوثنية فى السياسة ، بمعنى تأليه الحاكم بدعوى ان المطلق يمنحه نعمة خاصة ليست ميسورة للاخرين .

وفى اطار المطلق القى « تليمادوتا » (الهند) بحثا عن « مفهوم

الله فى الأخلاق عند غاندى » ويرى « دوتا » ان الأخلاق ،عند غاندى ، تستند الى الله والحقيقة واللاعنف . ثم انها أساس الحياة الانسانية لأنها تقوم على قيمة بقاء الحياة . وهذه القيمة ، بدورها ، تجسد الله ، لأن الله ليس الا الحقيقة التى ننشدها ، من خلال تجاربنا . بيد ان تجسد الله ليس ممكنا الا بالحب . ولهذا فثمة تداخل ، فى أخلاق غاندى ، بين الله والحقيقة والحب ، بل ثمة وحدة ، فالله هو الحقيقة وهو الحب . والانسان لديه حرية الاختيار لتحقيق الغاية القصوى وهى الله . والظروف الاجتماعية ليست جوهرية فى تحقيق هذه الغاية ، وانما الجوهرى هو تغيير القلب . ولكن ذلك لا يعنى أن غاندى يدعو الى هجرة العالم لتحرير الانسان . فقد كان يحيا وسط الجماهير .

واذا كان لآسيا فلاسفة مناضلون فلافريقيا كذلك وبحث « سجون جبادجسين » (نيجيريا) شاهد على ذلك فعنوانه « نكروما والبحث عن الوجود المطلق » . والفلسفة ، عند نكروما ، ذات بعد اجتماعى . ولهذا فهو ينظر الى المذاهب الفلسفية بمنظور اجتماعى ، أى فى ضوء النظام الاجتماعى . وهذا هو أساس فهم نكروما لمسألة الوجود المطلق ، وهى مسألة ميتافزيقية ، ولكن نتائجها اجتماعية ، وهى تدور على سؤالين :

ما الوجـود ؟
وكيف يمكن تفسيره ؟

يرفض نكروما اجابة المذهب المثالى ، ويدلل على رفضه . والمذهب المثالى ، فى رأيه ، نوعان : مثالى كامل ، ومثالى ناقص .

المذهب المثالى الكامل يوحد بين الفرد والعالم ، وهذا التوحد ناشىء من التشكيك فى الوجود المستقل للعالم الخارجى . وهذا هو مذهب بركلى .

بيد أن التشكيك فى استقلالية العالم الخارجى ينطوى على تناقض . فجسم الفرد جزء من العالم الخارجى الذى ينكر المثالى استقلاليته . فاذا كانت أجسام العالم غير حقيقية فجسم الفرد كذلك ، وهـذا ما يرفضه المثـالى .

أما المذهب المثالى الناقص ، ويمثله ديكارت ، فينطوى على مغالطة

وهى الانتقال من الفكر الى الوجود من غير استدلال ولكن برؤية مباشرة ، اى حدس . ذلك أن الانتقال المنطقى لا يتم من الفكر الى الوجود ، ولكن من الفكر الى الفكر ذلك أن الفكر ليس ماديا ، بينما الوجود مادى . ولهذا لا يحق لديكارت القول «أنا أفكر اذن أنا موجود» ولكن «أنا أفكر اذن أنا افكر » ، بل حتى هذه العبارة ليست ممكنة لأنها تشير الى أنا موجود . ومن ثم فليس من حقه سوى القول « هاهنا فكر » .

بيد أن نكروما يقبل اجابة المذهب المادى . ويقول عنها انها اجابة ميتافيزيقية وضعية وموضوعية . فالمذهب المادى يقرر مسألتين : استقلال المادة عن العقل ، وأولوية المادة فى الوجود .

وينتقل نكروما من الميتافيزيقا الى السياسة فيرى أن المادية تنطوى على المساواة ، وهذا هو حجر الزاوية فى الاشتراكية . أما المثاليـــة ، وتمثلها الرأسمالية ، فتنطوى على اللامساواة .

ويبلور نكروما فلسفته السياسية فى « نظرية الوعى » . فالوعى ، عنده ، مادى بالضرورة ، ومهمته تمثل عناصر الحضارة الغربية والاسلامية والمسيحية لكى تلائم الشخصية الافريقية .

ويرى صاحب البحث أن نظرية الوعى عند نكروما نظرية تلفيقية ، تتكون عناصرها من مذاهب شتى . ومن شأن هذه النظرية التلفيقية ان تشوه الأساس المادى للاشتراكية فتحيله الى أساس أخلاقى . الأمر الذى يتنافى مع الاشتراكية العلمية على حد تعبير صاحب البحث.والنتيجة أن ميتافزيقا نكروما مادية فى حين ان السياسة عنده مثالية .

واذا تساءلنا،بعد ذلك ، عن مفهوم نكروما عن الوجود المطلق كان جواب صاحب البحث ان مفهومه عن الوجود المطلق مادى فى حين ان مفهومه عن معنى الوجود الانسانى مثالى . وهذه التناقضات الصورية تدعونا الى التساؤل عن مدى أصالة التفلسف الافريقى .

وفى مقابل هـــذين الفيلســوفين ، الاســيوى والافريقى ، نعرض لفيلسوفين أوروبيين : كامى ، وبولانى .

فكامى قد طرحه « جورج كوفاكس » (امريكا) فى بحث بعنوان

« البحث عن المعنى عند كامى » . ويبدأ الباحث بسؤال : هل ثمة معنى مطلق عند كامى ؟ والجواب بالايجاب ، وحياة كامى لهـا علاقة بهذا الجواب .

تفصيل ذلك :

فى رأى كامى ان نفكر يعنى ان نسأل ليس فقط عن العالم ، ولكن عن أنفسنا أيضا . والتفكير الوجودى ضد النزعة الذاتية الخالصة وضد النزعة الموضوعية الخالصة . فاقتناص الوجود الانسانى يتم فى فعـل الوجود ، فى الخبرة المعاشة فى العالم. والتفكير الوجودى ، بهذا المعنى، قادر على التحكم فى ذاته ، وتصويب كل ما يحدث فى العالم . ولكن ليس من مهمته بناء مذهب متكامل ، لانه ليس فى مقدوره . وهذا هو معنى تواضع التفكير الوجودى ، أو بالأدق اعتداله . وقد أخـذ كامى لفظ الاعتدال من الفلسفة اليونانية ، وبالأخص الأرسطية . وفى رأى صاحب البحث ان الاعتدال يواكب المنهج الفنومنولوجى ، وهو لهذا منهج كامى. ومن ثم فالحكمة ، عنده ، تقف عند حد وصف العالم ، ووصـف الخبرة الواقعية دون ان تجاوز الوصف الى التفسير . والوصف مواجهة مباشرة للحياة وتلازمها غبطة الوجود . وهو حال أعمق من العبث . ومن هنـا يصبح للحياة قيمة . والقيمة العظمى للحياة هى الحياة ذاتها فى نضالها الخلاق من أجل استعادة الطبيعة البشرية ومن أجـل البشـر أجمعين . وهذا هو «معنى» التمرد ، عند كامى . والقيمة العظمى للمعنى هى فى مقاومة اللامعنى . ويرقى كامى بالمعنى الى المطلقية ، لأن الحياة الدنيا هى حبنا الأول والأخير . بيد ان مطلقية المعنى لا تحل مشكلة الله ، ومع ذلك يرى صاحب البحث ان كامى لم يكن ملحدا .

يبقى بعد ذلك « ميشيل بولانى » وهو فيلسـوف مجرى الأصـل متخصص فى الكيمياء الفزيائية ، وملازم لاينشتين . والبحث المقدم عنه بقلم « ولتر جليك » (امريكا) وعنوانه « ميشيل بولانى : نظرية المعنى والوجود» .ويرى جليك أن اهتمام بولانى محصور فى نقد الفلسفة الانجلو امريكية ، وبالذات الوضعية المنطقية ، وبالأدق الفلسفة التحليليـة التى اتخذت من المنطق والرياضة نموذجا نهائيا للفلسفة . ألف بولانى فى عام

١٩٤٦ كتابا بعنوان « العـــلم والايمان والمجتمع » يدور على ان البحث العلمى مخالف للموضوعية وللمنهج العلمى الدقيق ، اذ هو محكوم بخيال العالم من حيث هو عضو فى جماعة علمية ،أو بالأدق فى سلطة علمية ليس من شأنها أن يكون العلم خادما للمجتمع . والدعوى بأن العلم موضوعى أدى الى اعتبار الحياة بلا معنى . ومن ثم انهارت الذاتية ، وتشكك البشر فى القيم الخلقية من حيث أنها أحكام ذاتية ، دون أن يتوقف البشر عن اشتهاء الخير والحق والجمال . ومحصلة التشكك مع الاشتهاء أفضت الى ما يسميه بولانى « معكوس الأخلاق » فانحرف البشر الى الماركسية لأن الاشتهاء الخلقى ، فى الماركسية ، مغلف بالقوانين العلمية .

والوجود الواقعى ، عند بولانى ، هو الوجود الذى يكشف عن ذاته فى المستقبل من غير أن يكون محددا مسبقا . الأمر الذى لا يمكن توفره الا اذا أدخلنا الواقع فينـــا . ولهذا يختتم جليك بحثه بعبارة لبولانى « ان تقيم الـكون فيك يعنى انك تعـــرف اللــه » . وفى عبــارة أخرى يمكن القول بأن معرفة الله تواكب البصيرة الكونية .

وقد كشف هذا البحث عن تقارب بين الكيمياء والفلسفة . ولهذا لم يكن غريبا ان يكون من بين أعضاء المؤتمر عالم كيمياء هو « الن يتكا » (أمريكا) يقدم بحثا بعنوان « مفهوم الكلية الكونية » . فى رأيه أن للعقل ميلين : ميل فطرى للاجابة عن سؤال « كيف » ، وهو سؤال موجه الى الطبيعة وليس الى الانسان ، وميل آخر للاجابة عن سؤال « لماذا » ، وهى اجابة كلية .

والبشرية ، قبل التحديث أى قبل عام ١٦٥٠ ، كانت تنشد الاجابة الكلية . كانت بها حاجة داخلية لأن تحتويها البيئة الخارجية . ولهذا كانت الأولوية للسؤال « لماذا » والأولوية للعقيدة الدينية أو الفلسفية . وبعد عام ١٦٥٠ كانت البشرية فى حاجة الى أن تحتوى البيئة الخارجية فكانت الأولوية للسؤال « كيف ؟ » . وبدأت البشرية تتحكم فى الطبيعة بفضل العلم والتكنولوجيا . ويرى صاحب البحث ان هذه الفترة هى أسوأ فترة فى تاريخ البشرية على الرغم من العلم والتكنولوجيا أو بفضلهما معا . فقد نشأت مشاكل فيزيقية ، وأزمات أخلاقية ، وتيارات نرجســـية وعدمية تهدد الحضارة برمتها .

أما البشرية الآن فهى موزعة بين فترتين : ما قبل ١٩٠٠ وهو «العلم القديم » ، وما بعد ١٩٠٠ وهو « العلم الجديد » . والعلم ، سواء القديم أو الجديد ، يتصف بأنه « اختزال تحليلى » ، أى أنه يبحث عن البسيط فى المركب ، وينتقل من الجزء الى الكل ، والكل ، عنده ، مساو لمجموع أجزائه بحيث أن مجموع الأجزاء يؤدى الى فهم الكل .

تفصـيل ذلك :

قبل عام ١٩٠٠ كان العلم ينشد « الاختزال التحليلى الكونى » فى دراسة الكون . فلا فارق عنـد نيوتن بين الجاذبية الأرضـية والجاذبية الكونية . ووحد مكسـويل بين الكـهرباء والمغناطيسية فيما سـمى بالكهرومغناطيسية .

وبعد عام ١٩٠٠ وجهت كل من نظرية الكوانتم والنظرية النسـبية ضربة قاضية لهذا الاختزال التحليلى للكون ، ونشأت نظرية « الكلية الكونية » على حد تعبير صاحب البحث ، بمعنى ان أجزاء الكون ، وهى المادة والطاقة والمكان والزمان والضوء والانسان الملاحظ ، فى علاقات متبادلة ويحكمها الكل . ومن ثم لم يعـد فى الامكان اقتناص الحقيقة المطلقة . فقد أعلن اينشتين فى نظرية « النسبية الخاصة » عام ١٩٠٥ ان المادة والطاقة متصلتان معا بسرعة الضوء فى معادلته المشهورة : ط = ك ن٢ . وثمة صلة بين حركة الجسم وسرعة الضوء . الحركة نسبية وسرعة الضوء مطلقة وهى الحقيقة الوحيدة المطلقة ، أى ان الكل متغير باستثناء سرعة الضوء . وكلما زادت السرعة زادت الكتلة والطـاقة وتقلص المكان والزمان . بيد ان هذه التغيرات تكاد تكون مهملة فى الحياة اليومية ، أما اذا اقتربنا من سرعة الضوء فانها تصبح ملحوظة .

وفى عام ١٩١٦ كشف اينشـتين عن دور الجاذبية فى الكـون . فالجاذبية تكشف عن ان المكان ليس مسطحا كما تزعم هندسة اقليدس ، وانما هو منحن كما تزعم الهندسة اللااقليدية . والمـادة هى السبب فى انحناء المكان ولكن المكان هو السبب فى تحريك المادة . وحيث أن الضوء مرتبط بالكتلة بسبب ان الكتلة لها طاقة ، فالضوء يمكن أن ينحنى اذا مر بالكتلة ، وقد أوضحت العلاقة المتبادلة بين المادة والمكان والجاذبية

والضوء ان مفهوم « المجال » أصبح مفهوما رياضيا بعد ان كان فيما مضى مفهوما فيزيقيا ، وان مفهوم السببية والحتمية لم يعد صالحا ، وترك مكانه للاحتمالية . ومع ذلك فقد رفض اينشتين الأخذ بالاحتمالية ، وقال عبارته المشهورة : « ان الله لا يلعب النرد مع الكون » .

ومهما يكن الأمر فان الكلية الكونية تشير الى ما هو أعلى منها ، وهو البحث عن « نظرية المجال الموحد » ، وهذا يدفعنا الى التساؤل :

لماذا وجد الكون ؟
ولماذا سار الكون على نمط الكلية ؟

بيد ان الجواب عن هذين السؤالين ليس من شأن العلم ، ولكن من شأن الفلسفة واللاهوت . واذا كان ذلك كذلك فثمة تفسيران : احدهما انسانى والآخر لاهوتى . وصاحب البحث يأخذ بالتفسير اللاهوتى ، لأن نظرية الكوانتم والنظرية النسبية ونظرية المجال الموحد تكشف عن أن الكون محكوم بغاية أكثر مما هو محكوم بنظام . ومن هنا فالدليل الغائى على وجود الله دليل مشروع . وقد سبق ان اعترض على هذا الدليل كل من « هيوم » و « كانط » .

نقده هيوم فى كتابه « محاورات فى الدين الطبيعى » (١٧٧٩) . يقول : ان الدليل الغائى قائم على تشبيه الكون بآلة صناعية وتشبيه الله بالصانع الانسانى . ولكن الصانع الانسانى علة محدودة تعمل فى جزء محدود ، فبأى حق نمد التشبيه الى هذا الكل العظيم الذى هو الكون ، ونحن لا ندرى ان كان متجانسا فى جميع أبحاثه ؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتما الى الاله الذى يقصده أصحاب الدليل ، اذ يمكن أن نستدل بما فى الكون من نقص على ان الله متناه كالصانع الانسانى ، وانه ناقص يصادف مقاومة ، أو أنه جسمى وانه يعمل بيديه ، أو يمكن أن نفترض أن الكون ينتجه تعاون جماعة من الالهة .

ثم نقده كانط فى كتابه «نقد العقل الخالص النظرى» (١٧٨١) بدعوى أنه لا يبرهن على وجود اله ، اذ أن الدليل الغائى يشبه غائية الطبيعة بغائية الفن مع ان بينهما هذا الفارق : فى الفن المادة والصورة متغايرتان ،

فالمادة بحاجة لمن يطبعها بالصورة ، أما فى الطبيعة فلابد من دليل خاص على أن الطبيعة عاجزة بذاتها عن احداث الغاية ٠

ومع ذلك فان صاحب البحث يرى أن الدليل الغائى وان لم يكن حاسما ، الا أنه ينطوى على « يقين احتمالى » ٠ وليس من المفيد أن يكون هذا الدليل حاسما لأنه يحيل اللـــه الى ما يشبه الصـنم ٠ ومع ذلك فهذا الدليل يصل بنا الى مصمم كونى وليس الى اله محب٠واذا شئنا الانتقال من المصمم الى المحب فليس من سبيل سوى الايمان ٠ والاله ، فى هذه الحالة ، لن تكون له صفات محددة ٠ ومن هنا فان الاديان برمتها مكملة لبعضها البعض وتمهد لتأسيس « الايمان الكلى الموحد » ٠ وهذا التأسيس يومىء الى عصر نهضة ثان بدايته القرن الواحد والعشرون ٠

هذه خلاصة للندوات الفلسفية الدولية الثلاث ، وهى خلاصة لأهم ما دار فيها وليس لكل ما دار فيها ٠

الجمعية الفلسفية الافرو ـ آسيوية

● انشئت عام ١٩٧٨ اثر انتهاء المؤتمر الفلسفى الأول الافرو ـ آسيوى الذى انعقد فى القاهرة فى مارس ١٩٧٨ برعاية الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية وبتنظيم من د٠ مراد وهبه ٠

● انعقد المؤتمر الفلسفى الثانى الافرو ـ اسيوى فى كينيا برعاية الاتحاد الدولى للجمعيات الفلســفية فى أكتـــوبر ١٩٨١ ولم يتمـــكن د٠ مراد وهبه من السفر لمنعه من السفر بسبب فصله من الجامعة فى ٤ سبتمبر ١٩٨١ بقرار من الرئيس أنور السادات ٠

● فى أغسطس١٩٨٥ نظم الاتحاد الدولى للجمعياتالفلسفية ندوة فلسفية دولية فى كينيا بالتعاون مع الجمعية الفلســفية الكينية ٠ وكان الغرض من عقدها وضع اللمسات النهائية للجمعية فأعلن دستور الجمعية وانتخب د٠ دراد وهبـــه رئيســـا للجمعية وللجنة التنفيذية باجماع الحاضرين ٠

ريجـــان في محكمة فلسفية

انعقد فى سانت لويس بأمريكا فى الفترة من ١ ـ ٥ مايو ١٩٨٦ المؤتمر الأول للفلاسفة الدوليين لمنع الانتحار النووى .

والاعداد لهذا المؤتمر له قصة ، ففى المؤتمر العالمى الفلسفى السابع عشر الذى انعقد فى مونتريال بكندا فى أغسطس ١٩٨٣ دعا الفيلسوف الأمريكى جون سومرفيل فلاسفة الشرق والغـــرب الى تأسـيس جمعية فلسفية لمنع « الانتحار النووى » . وهو مصطلح ابتدعه سومر فيل .

وسومرفيل ومصطلحه لهما قصــة كذلك . فعمــــره الآن ٨١ عاما له مؤلفات عشرة ترجمت الى عدة لغات ، وهو رائد بحوث السلام ، دعته اليونسكو الى رياسة ثلاثة مشروعات دولية لتدعيم السلام العالمى . وأعظم كتبه « فلسفة السلام » أصدره عام ١٩٥٤ مزود برسائل البرت أينشتين وتوماس مان . يقول أينشتين فى رسالته « أن الكتاب ليس مجرد تحليل دقيق للعوامل الأخلاقية والتاريخية الهامة ، ولكنه أيضا رمز على الجرأة واستقلال الرأى . واذا قدر لكتابك أن يحظى بالاهتمام الذى يستحقه فلابد أن يكون له تأثير فعال ضد الخوف الهستيرى الراهن ، ولابد أنه مؤد الى اتجاهات سياسية فيها مزيد من التعقل والايجابية » . ويقول توماس مان فى رسالته « ان كتابك هو من قبيل المعجزة .. والناقد الذى قال ان كتابك ينبغى ان يكون أكثر الكتب رواجا هو على حق ليس الا ، فلو كان كتابك على هذا النحو لوفر علينا عشرات الســنين من البؤس البشــــع » .

وفى مقال له منشور فى « المجلة الكندية لبحوث السلام » ، أبريل ١٩٨٢ بعنوان « حقوق الانسان والأخــلاق والحــــرب النووية » ابتدع سومرفيل لفظ «الانتحار النووى».والذى دفعه الى ابتداع هذا اللفظ هو الفارق الجوهرى بين الحرب من حيث هى حرب ، والحرب النووية . فالتماثل بينهما سطحى ، « ولفظ نووى » ليس كافيا للتعبير عن هذا الفارق الكيفى . وهو يدلل على ذلك بالوصف التجريبى . فالحرب ، فى

تاريخ البشرية،تعنى صراعا فيزيقيا بين مجموعات من البشر تفضى فى نهاية المطاف ، الى منتصر ومنهزم ، والى أن ثمة مستقبلا انسانيا • أما الحرب النووية فمن شأنها أن تفضى الىحذف أية امكانية فى مستقبل ما • وقد فطن سومر فيل الى هذا الفارق الكيفى بسبب استعمال القنبلة الذرية فى المرحلة النهائية من الحرب العالمية الثانية ، اذ أدخلت ظاهرة جديدة متميزة عن الحرب كتميز الموت عن المرض • فالمــوت قد يكون المرحلة الأخيرة للمرض ، ومع ذلك فالموت ليس شكلا من أشكال المرض • « ومن أجل ذلك بحثت عن بديل للفظ المضلل « الحرب النووية » فوجدت عدة أسماء تدل على أنواع من القتل ـ لفظ الانتحار يعنى قتل الانسان لذاته ، ونحر الأطفال يعنى قتل الأطفال ، ونحر الجنس يعنى قتل الجماعات القومية أو العرقية • فاذا كانت الأسلحة النووية فى امكانها قتل البشر برمتهم اذا تصارعوا مرة واحدة فيمكن تسمية هذا الصراع بــ « الانتحار النووى » أى قتل البشر برمتهم بأنفسهم • ومواجهة الشروع فى الانتحار النووى من مهمة الفلاسفة ، لأن لديهم التزاما خاصا بالبحث فى الكل : الخاصية المشتركة بين الأجزاء المكونة للكل ، والغاية من هــذا الكل ، والبداية والنهاية لهذا الكل • وفى هذا العصر العلمى ينبغى النظر فى العلاقة بين نتائج العلوم المتباينة وهذا الكل،فيتبين لنا أن الانسانية برمتها تواجه أزمة فريدة فى نوعها ليس لها من حل سوى رؤية أخروية ناجمة عن الثورة العلمية والتكنولوجية التى أدت الى ابتكار أسلحة الانتحار النـــووى •

ثم يتساءل سومر فيل ، فى مقاله ، عن مغزى هذه الترجمة المعاصرة للأخرويات الدينية الفلسفية فى العصر السلفى ، فيجيب بأن على الدين أن يؤدى دورا هاما ، بما ينطوى عليه ، من مشاعر وتضحية وايمان ، فيتلاحم مع المنهج العلمى لكى يحول دون فناء البشرية وتنضم اليهما الانسانيات (علوم الاجتماع والسياسة والقانون والتربية وعلم النفس) والفنون الجميلة ، والفنون الشعبية ، والأدب على اختلاف أشكاله • وفى عبارة موجزة ، كل من يشعر بأنه مهدد من الانتحار النووى مطلوب منه المقاومة • فالانتحار النووى ليس مشكلة طبيعية أو اقليمية أو طائفية ، وانما هو مشكلة الانسانية برمتها • والمطلب العاجل لحلها يستلزم شرطين:

(١) اقناع الحكومات التى تملك أسلحة الانتحار النووى بالامتناع عن استعمالها أيا كانت الأحوال . (٢) عقد اتفاقيات تنص على تدميرها واعتبار وجودها ضد القانون . ولكن ما العمل لتحقيق هذين الشرطين ؟ جواب سومرفيل يدور على ضرورة اقنـــاع الحكام والمحكومين بالاعتقاد الحاسم بأن الأسلحة النووية كفيلة بقتـــل البشرية برمتها . وهنا يذكرنا سومر فيل بالمقارنة التى أوضحها القديس أنسلم بين الايمان والفهم . « أنا لا أفهم لكى أؤمن ، وانما أؤمن لكى أفهم » . والترجمة العصرية لهذه المفارقة هى أن الايمان على درجات ، بمعنى أنه كلما ازداد ايمان الانسان بحقائق الانتحار النووى اتخذ الاجراء المطلوب . الأمر الذى يستلزم ايصال هذه الحقائق بشتى الوسائل العقلية والفنية ، هذا مع ملاحظة أن الحقيقة فى حاجة الى الفن كما أن الايمان فى حاجة الى أعمـــال . ان الحقيقة تحرر ولكن بشرط أن تؤمن بها وتمارسها .

وحقيقة أزمة الانتحار البشرى موثقة تماما ومـــع ذلك فليس من الميسور الاعتقاد فى هذه الحقيقة . وخبرة سومر فيل شاهدة على هذه النتيجة . فقد نشر فى عام ١٩٧٥ كتابا بعنوان « ثورة السلام » عبارة عن وثائق من أهمها وثيقة عن حكومة الرئيس كيندى عام ١٩٦٢ أثناء أزمة الصواريخ الكوبية . فقد قررت هـــذه الحكومة تدمير الصــواريخ السوفيتية فى حالة بقائها فى كوبا و « توقع » الرئيس كيندى ومعاونوه أن السوفيت لن يستجيبوا لهذا الانذار ، وأن نتيجـــة نشـــوب الصراع العالمى « فناء البشرية » . بيد أن هذه النتيجة لم تتحقق بسبب استجابة السوفيت للانذار . ومع ذلك فالذى أذهـــل ســومر فيل هو أن الشعب الأمريكى لم يصرخ فى وجه الحكومة الأمريكية لا لأن القرار قد نجح فى تشويه سمعة السوفيت ، ولكن أيضـــا لأن الشعب لم يكن على يقين بأن القصد هو اشعال الحرب النووية وافناء الجنس البشرى . ولهـــذا قرر سومرفيل أن يطـــرح كل ذلك فى مسرحية فى أربعة فصـــول عنوانها « الأزمة » . ورفض الناشرون الأمريكيون طبع هذه المسرحية فنشرها فى اليابان حيث الشعب مهيأ للاعتقاد فى حقيقة الانتحار البشرى . وقد بيع منها ٥٠٫٠٠٠ نسخة فى ثلاثة شهور ، ومثلت المسرحية فى طوكيو ،

وفى مسرح الدولة فى السويد . ثم طبعها على حسابه فى أمريكا ، وهى الآن مادة للدراسة فى عديد من الجامعات الأمريكية .

يقود سومرفيل اليوم حملة فى أمريكا شعارها « الامتناع عن الضربة الأولى » . والذى دفعه الى قيادة هذه الحملة اعتقاده فى « أن الامتناع عن الضربة الأولى هو الشرط الوحيد لاستمرار الحياة الانسانية » واعتقاده أيضا أن الرئيس ريجان ، فى حقيقة أمره ، رافض لهذا الشعار ، وأن جهل الشعب الأمريكى بهذه الحقيقة هو السبب فى اعادة انتخابه . وقد بدأ سومرفيل حملته من ولاية كاليفورنيا حيث يقيم فى احدى مدنها ، واذا بها تمتـد الى ميرلاند وفرجينيـا وأوهايو وبنسـلفانيا وجورجيا ووشنطن وكنساس . وقد حث أعضاء الكونجرس الأمريكى على الكتابة الى الرئيس ريجان من أجل الضـغط عليـه حتى يستجيب الى شعار « الامتناع عن الضربة الأولى » . وقد استجاب ستة أعضاء فأرسـلوا خطابا الى الرئيس ريجان فى ١٩ أبريل ١٩٨٤ هذا نصه :

رونالد ريجان المحترم
رئيس الولايات المتحدة الأمريكية
البيت الأبيض
واشـنطن
سـيادة الرئيس ..

نكتب اليك فى مسألة عاجلة . فنحن نطلب معـونتك فى التزام أمريكى بالامتناع عن الضربة الأولى النووية ، وقد سبق أن صرحت بأن « ليس ثمة انتصار فى حرب نووية ، وبقى الامتناع عن اشعالها » ونحن موافقون ، اذ ينبغى ألا نكون راغبين فى بدء حرب نسـبق فيها غيرنا باستعمال الأسلحة النووية ولا ننتصر فيها .

ولقد اقترحنا ، مؤخرا ، حظرا دوليـا على استعمال الأسـلحة الكيميائية . ونطلب منك أن تضيف الى هـذا الحظر حظرا آخر على استعمال الأسلحة النووية .

وينبغى أن نمتنع عن الضربة الأولى الى ان يأتى اليوم الذى يكون محظورا فيه استعمال الأسلحة النووية . ونحن نطلب منـــك توضيحا لموقفك من هذه المسألة .

تد ويس (نيويورك)
مرفن ديمالى (كولورادوا)
بات شريدر (كولورادو)
بارن ميتشل (ميرلاند)
رونالد دلمز (كاليفورنيا)
ادوارد ماركى (ماساشوستس)

وقد أرسل نابلى بنت ، رئيس مستشارى ريجان للشئون القانونية والدولية هذا الرد :

عزيزى المستر ويس : ردا على خطابك المؤرخ ١٩ أبريل والممهور منك ومن خمسة أعضاء من الكونجرس بشأن تأييد عاجل لالتزام أمريكى بالامتناع عن الضربة النـــووية الأولى ، والتســـاؤل عن موقف الادارة الأمريكية من هذه المسألة . وليس من مسألة حادة مثل هذه المسألة المتعلقة بالتهديد بحرب نووية . ليس فى امكاننا العودة الى الأحوال التى كان عليها العالم قبل ان تنطلق الذرة من عقالها . بيد أنه ليس فى الامكان اقناع العدو بعدم استخدام الأسلحة النـــووية بمجرد القول بأن تكاليف العدوان تجب أى مكسب ممكن . وانما يتم ذلك بالمحافظة على القـــوى الضرورية والتصميم على استخدامها . لقـــد اتبعت أمريكا استراتيجية الردع منذ فجر العصر النووى . ومنذ ذلك التاريخ والتهديد هو الحافظ للسلام بيننا وبين الاتحاد السوفيتى . ثم ان من أهدافنا تحقيق الحـــد الأدنى من التسلح بماف يه التسلح النووى بحيث يتفق ومصالحنا ومصالح أصدقائنا . فى اطار هذا الهدف نحن مستعدون لتوقيع معاهدة تخفيض الأسلحة مع ضمان التحقق من ذلك وحماية المصـــالح المشروعة لجميع الأطراف . ولقد التزمنا ، نحن وشركاؤنا فى الحلف الاطلنطى ، بألا نشعل حربا . ثم ان أمريكا والاتحادالسوفيتى والدول الأوربية - باستثناء البانيا - قد التزموا بمبدأ عدم استخدام القـــوة المنصـــوص عليه فى ميثاق الأمم

المتحـــدة وفى اتفاقية هلسنكى . وأى التزام آخـــر خاص بالامتناع عن استخدام القوة العسكرية لا يضيف الا قليلا من الأمن .. وبالمثل فان أى التزام خاص بالامتناع عن الضربة النووية الأولى نفعه قليل ان لم يكن بلا نفع على الاطلاق ، بل انه قد يكون عاملا على زيادة احتمال اشتعال الحرب ، لأن مثل هذا الالتزام من قبل القوى الغربية النووية قد يغرى موسكو باتخاذ اجراء عسكرى تقليدى .

ان الولايات المتحـــدة الأمريكية ليست راغبة فى مواجهة الاتحاد السوفيتى ، بل راغبة فى الوصول الى اتفاقيات من أجل تدعيم الســلام الدولى والاستقرار ، ومع ذلك ينبغى أن نكـــون واقعيين فى تطلعاتنا وتقديراتنا فنعترف أن ثمة صعوبات فى الوصول الى اتفاقيات حقيقية مع الاتحاد السوفيتى بخصوص خفض كمية السلاح .

ان الحظر التام على الأسلحة النووية مطلب مرغوب كهدف بعيد ، ولكننا فى حاجة الى التركيز أولا على انجازات عملية وعاجلة . فثمة مقترحات مطروحة للمفاوضات ، وقد عدلت أمريكا من موقفها ، وكذلك فعل الغرب من أجل التكيف مع المتطلبات السوفيتية . وقد أوضحنا مرارا وتكرارا أن مواقف أمريكا والغرب ليست حاســـمة وأن مقترحاتنا قابلة للتفاوض . وقد أبدينا رغبة فى استئناف محادثات السلام بدون شروط مسبقة . وأملنا أن يقدر الاتحاد السوفيتى هذا الالتزام ويستأنف المحادثات الخاصة بمراقبة التسلح ، ويكون مستعدا للالتزام بمفاوضات جادة .

ويعلق جون سومر فيل على هذا الرد قائلا : ان حكومة ريجان تتبنى سياستين متناقضتين بخصوص الأســـلحة التى قد تفنى العالم ، سياسة علنية ترفض الضربة النووية الأولى ، وسياسة خفية تقبل الضربة النووية الأولى وكأن الرئيس ريجـــان يمتطى جـــوادين يجـــريان فى اتجاهين متضادين .

هذا هو سومر فيل وهذا هو نضاله من أجل منع «الانتحار النووى» . وأراد سومرفيل تتويج نضاله بتأسيس أول تجمع فلسفى دولى أطلق عليه اسم « الفلاسفة الدوليون لمنع الانتحار النووى » وذلك اثر انتهاء أعمال المؤتمر الفلسفى العالمى السابع عشر الذى انعقد فى مونتريال بكندا فى

اغسطس عام ١٩٨٣ . وصدرت النشرة الأولى لهذا التجمع الفلسفى الدولى معبرة عن الدوافع التى أدت الى تأسيسه ، نجتزىء منها فقرات :

« لقد اقتنع فلاسفة الغرب والشرق أن الحرب لن تكون حربا اذا ما استخدمت الأسلحة النووية . انها ستكون شيئا مغايرا لما سبقها من حروب الى الحد الذى ينبغى فيه أن يبحث عن لفظ آخر غير لفظ الحرب ، فالتدمير ، فى الحرب ، محدود ، ومن ثم فالجنس البشرى كان دائما قادرا على مواصلة الحياة . أما الصراع النووى ، بفضل تقدم العلم والتكنولوجيا ، فمدمر للجنس البشرى والبيئة البشرية . وقد صك الفيلسوف الامريكى جون سومر فيل ، رئيس هذا التجمع ، لفظ « الانتحار البشرى » ويقصد به قتل بعض البشر لكل البشر .

وقد اتفق الفلاسفة المؤسسون على ان المشكلة الجديدة لمنع الانتحار البشرى ينبغى ان تكون فى مقدمة المشكلات الأخرى ، ذلك أنه اذا لم يكن لهذه المشكلة حل ، فالعالم البشرى برمته لن يكون له وجود . فالصراع النووى من شأنه توليد النيران والحرارة والاشعاعات السامة و«الشتاء النووى» المظلم ، ومن شأن هذا كله أن يعتم الكون برمته . ان القوة المدمرة للأسلحة النووية التى قضت على مدن هيروشيما ونجازاكى وسكانها تقاس بـ « الميجاتون » . وكل من القوتين العظميين - أمريكا والاتحاد السوفيتى - حاصلة على ترسانة نووية بها من الميجاتون مايكفى لقتل البشرية برمتها .

وحيث ان الأسلحة القادرة على احداث هذه النتائج فى حوزة القوتين فقد اتفق على ان مشكلة منع استعمال هذه الأسلحة ثم تدميرها فى نهاية المطاف ينبغى ان نتناولها فى اطار العلاقة بين القوتين العظميين النوويتين . واتفق كذلك على ان مشكلة تدعيم السلام بين هاتين الدولتين ، والتخفيض المتبادل لترسانة الانتحار البشرى مع تدميرها فى نهاية المطاف ، هى مشكلة ذات أبعاد متعددة . أهم الأبعاد تدعيم الفهم المتبادل بالحوار العقلانى ومن ثم يمكن تفسير المخاوف والبواعث التى أدت الى ابتكار مثل هذه الأسلحة ، والبحث عن بديل للانتحار النووى للبشرية .. ولهذا فان قضية المؤتمر الأول هى « الفلسفة والمشكلة الجديدة للانتحار النووى للبشرية : تحليل وتربية وفعل » .

وبعد ذلك تكونت لجنة دولية منظمة لأعمال هـــذا التجمع . وقد دعانى جون سومر فيل الى الانضمام الى هذه اللجنة وهى تضم من بين أعضائها كبار فلاسفة أمريكا والاتحاد السوفيتى . وانعقد المؤتمر الأول فى جامعة سانت لويس بأمريكا وسط مجموعة من النشرات التى تصدرها الجمعيات المناضلة من أجل السلام ، وهى جمعيات دينية وفلسفية وعلمية نذكر منها على سبيل المثال : « اتحاد العلماء » ونشرته بعنوان « هل نثق فى الروس ؟ » وهى نشرة فنية تدور على وضع الشروط الأولى للحد من التسلح النووى.و«الجبهة الوطنية لسياسة الامتناع عن الضربةالنووية الأولى » ونشرتها بعنوان « حملة الامتناع عن الضربة الأولى » وتدور على مراوغة ريجان فى عدم الالتزام بهذا الامتناع . ومرفق معها بطاقة يمهرها عضو المؤتمر ويرسلها الى ريجان وهذا نصها :

عزيزى الرئيس ريجان

كثيرا ما قلت فى خطبك العامة ان « ليس ثمة انتصار فى حرب نووية ، ولهذا ينبغى عدم اشعالها». بيد أن هذه الألفاظ مضللة الا اذا وافقت كذلك على سياسة الامتناع عن الضربة النووية الأولى .

رجائى ان تعرفنا أنك تقبل هذه السياسة الآن . ان بلدنا ينبغى ألا تكون هى البادئة بالضربة النووية الأولى ، لأن مثل هذه الحرب ليس فيها منتصر ولا ينبغى اشعالها .

امضاء

المخلص ..

وثمة نشرة صادرة عن « الأطباء ذوو المسئولية الاجتماعية » تكشف عن النتائج الطبية للحرب النووية فى عدة ندوات ثم ارسلت الى كل من الرئيس الأمريكى والرئيس السوفيتى . وتسجل النشرة أنه فى حالة نشوب حرب نووية فان الحياة فى النصف الشمالى من الكرة الأرضـــية ستنتهى تماما بعد ساعة من نشوبها ويعقبها عالم آخـــر ملوث بالاشعاعات لآلاف السنين.وهذه الحقيقة المأساوية نطلق عليها علميا نظرية «الشتاءالنووى» التى بلورها أربعون عالما منذ ثلاث سنوات . ويبدو أن هذه النظرية لها

تأثير على المخططين الاستراتيجيين والقيادات السياسية بحيث يمكن ان تفرض نفسها على مفاوضات الحد من السلاح ، بل انها تفرض نفسها على مقولتى الضربة الأولى والحرب النووية المحدودة.فالضربة النووية الأولى تعنى استسلام العدو لأنه عاجز عن الردع ، ولكنها فى نفس الوقت تعنى اصابة الضربة الأولى بظاهرة « الشتاء النووى » بعد أسابيع قليلة من اطلاق الضربة الأولى . أما الحرب النووية المحدودة فمصيرها هو مصير الضربة النووية الأولى . فليس ثمة حد أدنى أو حد أقصى لهذه الحرب .

وثمة نشرة أخرى « للجمعية الفيدرالية العالمية » وهى جمعية تنشد ازالة الحروب بين الأمم وخلق مجتمع عالمى عادل يستند الى قانون عالمى . وفى هذا المجتمع الفيدرالى الحكومات الوطنية حرة فى تسيير أمورها الداخلية ، أما النزاعات الدولية فحسمها بالقانون وليس بالعنف. ومجموعة من أعداد نشرة اخبارية يصدرها « اتحاد العلماء » وهو اتحاد معارض « لمبادرة الدفاع الاستراتيجى » أو « حرب النجوم » ، ويحث أعضاءه على الاتصال بأعضاء الكونجرس لاقناعهم بمعارضة هذه المبادرة، وكذلك مقال مقتطع من جريدة « نيويورك تيمز » أكتوبر ١٩٨٥ بعنوان « أمريكا تنفرد » وفى نهاية المقال اعلان عن « جمعية تدعيم سلام دائم » ومفتتح المقال عبارة لريجان : « لقد فعلنا كل ذلك بأنفسنا المتواضعة » قالها فخورا بمناسبة ارغام الطائرة المصرية على الهبوط فى مطار ايطاليا دون استشارة أى من الدولتين .

وترى الادارة الأمريكية ان حماس الشعب الأمريكى لهـــذا الاجراء العسكرى ضد حلفائها يفوق الخسارة الناجمة من تمزق العلاقة بين أمريكا من جهة وايطاليا ومصر من جهة أخرى . كما ان الادارة الأمريكية ترى أن ليس ثمة مصالح مشـــتركة بينها وبين « الامبراطورية الشريرة » أى الاتحاد السوفيتى . ويعلق صاحب المقال « ريتشارد بارنت » على انفراد أمريكا بحل المشكلات الدولية بأنه يأتى فى لحظة تاريخية رديئـــة حيث لا مكان للنزعة القومية فى عالم الأسلحة النووية ، وفى عالم يحتوى على ١٦٠ دولة . بل ان أقوى الدول ليس فى امكانها السيطرة على اقتصادها. صحيح أن أمريكا أقوى اقتصاديا وعسكريا من أية دولة أخرى بما فى ذلك

الاتحاد السوفيتى . ولكن قدرتها على خلق عالم تتمتع فيه بالأمن والثروة هى ضئيلة للغاية بسبب الحاجة الملحة الى تعاون دولى .

وثمة رسالة موجهة من « جامعة السلام » الى أعضاء الكونجرس تطرح تاريخ هذه الجامعة . ففى عام ١٩٧٨ اقترح « روديجو كارازو » (أصبح فيما بعد رئيسا لكوستاريكا) على الأمم المتحدة انشاء جامعة السلام . وفى عام ١٩٧٩ وافقت الأمم المتحدة على انشاء هذه الجامعة على ان تكون مركزا دوليا للدراسات العليا والبحوث من أجل التدريب على عملية السلام . وفى عام ١٩٨٠ وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على ميثاق جامعة السلام . وسبب الموافقة مردود الى عبارة وردت فى ميثاق اليونسكو :

« حيث ان الحروب تبدأ فى عقول البشر فالدفاع عن السلام ينبغى ان يبدأ فى عقول البشر » . وفى هذا العصر النووى نحن فى حاجة الى أسلوب جديد لحسم الخلافات ، وفى حاجة الى تربية ومعلومات واتصال « لننزع السلاح » من العقول . ومن ثم فان أطفالنا فى حاجة الى ان يتعلموا كيف يقدرون الخلافات ، وكيف يتسامحون ويتعانقون . أما عن سبب تأسيسها فى كوستاريكا فمرجعه الى ان هذا البلد هو الوحيد الخالى من الجيوش . فقد الغيت عام ١٩٤٩ وانتقلت ميزانية الحرب الى ميزانية التعليم فأصبحت النسبة المئوية للأمية ٢٪ ورئيس الدولة لا ينتخب مرتين متتاليتين .

وثمة مجلة دينية بعنوان « البحث الانسانى لرجل الكنيسة » تدعو الى الانسانية الدينية ، وتسمح بتبادل الآراء والأفكار ، ولاترى أى تعارض بين الدين ومنجزات العصر ، وترى أن البشرية على أبواب تطور خلقى وروحى . هذا بالاضافة الى نقد لاذع لمبادرة الدفاع الاستراتيجى . ورئيسة تحرير هذه المجلة ، أدنا روث أركسون ، أسهمت ببحث فى هذا المؤتمر .

وفى هذا المناخ الفلسفى والدينى المعادى لمبادرة الدفاع الاستراتيجى التى دعا اليها ريجان افتتح جون سومرفيل المؤتمر الأول للفلاسفة الدوليين لمنع الانتحار النووى بعبارة للأب تيودور هسبرج رئيس جامعة نوتردام

« ليس ثمة مشكلة أخلاقية ، فى عالمنا المعاصر ، تفوق التهديد النووى للبشرية . واذا لم نعثر على حل لها فليس ثمة مشكلات أخلاقية لأنه لن توجد كائنات بشرية لكى يكون لها مشكلات » وبعد ذلك دعا سومرفيل الاعضاء الى الحوار حول أبحاث المؤتمر .

● القى جيمس شتيربر (أمريكا) البحث الأول وعنوانه « الفارق الخلقى بين الحرب العادية والصراع النووى ونتائجه العملية ». فكرته المحورية نقد الحرب النووية فى ضوء مفهوم الحرب العادلة . فالحرب العادلة تستلزم مبررا عادلا ، ووسائل عادلة . والوسائل العادلة يمتنع معها استعمال الأسلحة النووية لأن هذا الاستعمال من شأنه ان يفضى الى افساد ما يقرب من ٨٠٪ من صناعات كل من الدولتين المتحاربتين ، وموت مالا يقل عن ١٦٥ مليون أمريكى ، ١٠٠ مليون سوفيتى ، وبزوغ « الشتاء النووى » الذى يهدد البشرية بالفناء . ولهذا فشرط الوسائل العادلة لا يستقيم مع الغاية من الأسلحة النووية .

وماذا عن الاستعمال المحدود للأسلحة النووية ضد الأهداف التكتيكية والاستراتيجية للعدو ؟ هذا ممكن نظريا ، ولكن ليس من الميسور ، عمليا ، التفرقة بين استعمال محدود واستعمال شامل للأسلحة النووية ، ذلك ان أى استعمال محدود يمكن اعتباره جزءا من استعمال شامل . ومن ثم فشرط الوسائل العادلة غير متوفر مع نظرية الاستعمار المحدود. ثم يتساءل شتيربر عن القيم الخلقية الكامنة فى التهديد النووى لتحقيق الردع النووى ؟ وللجواب عن هذا السؤال يطرح شتيربر تصريحات القيادات السياسية فى المعسكرين الغربى والشرقى . فوزير الدفاع الامريكى كاسبار واينبرجر يصرح بأن الاستراتيجية الامريكية دفاعية ، أى تنشد منع الهجوم النووى ضد أمريكا أو ضد حلفائها ، وجورباتشوف يذهب فى تصريحاته الى ما يذهب اليه واينبرجر ، بل ان القادة السوفيت منذ عام ١٩٨١ ممتنعون عن الضربة النووية الأولى مهما تكن الأحوال . واذا كان ذلك كذلك فان كلا من المعسكرين لا يهدد الآخر ، ومن ثم فالردع النووى ليس ممكنا ، ولكنه ليس ممكنا الا بالمحافظة على القوة النووية . هكذا يكون الردع مبررا اخلاقيا .

ولكن ثمة ما هو أفضل من ذلك ؟ ماذا عن مبادرة الدفاع الاستراتيجى أو ما يطلق عليها حرب النجوم ؟ اليست أفضل أخلاقيا ؟ ان هذه المبادرة تصور أحيانا وكأنها مظلة دفاعية ، وتصور أحيانا أخرى وكأنها دفاع محدود . التصور الأول وهم ، لأنه لم يخلق بعد النظام الدفاعى الذى يمكنه أن يدمر دولة برمتها . ثم ان فاعلية هذه المبادرة لا تدمر أكثر من ٣٠٪ من القوة النووية للعدو.وهذه النسبة يمكن الحصول عليها بمعاهدة ثنائية دون التورط فى حرب نووية . ثم ان ميزانية هذه المبادرة فلكية ، اذ تقدر بثلاثين بليونا فى السنوات الخمس القادمة ، وتكفى فقط لتدمير ٣٠٪ من القوة النووية للاتحاد السوفيتى . والخلاصة ان مبادرة ريجان ليست أفضل أخلاقيا.فالأفضل هو ان تتم الاستراتيجية النووية فى اطار الاتفاقيات الثنائية .

● واذا كان البحث الأول فنيا وأخلاقيا فالبحث الثانى لغوى وعنوانه « الخطاب النووى والاغتراب اللغوى » لوليم جاى (أمريكا) ويفتتح بحثه بعبارة لنيتشه مفادها أن اللغة ، فى أساسها ،تعبير عن سلطة الحاكم . ولهذا فالسؤال المطروح : ما معنى الخطاب النووى ؟ أن هذا الخطاب يحوطه الغموض حتى يمتنع نقده ، أو يكون موضوعا للمقاومة، ومن ثم لا تقوى الجماهير على معرفة الجذور السياسية والميتافيزيقية للردع النووى . ومن هنا العلاقة الوثيقة بين الخطاب النووى والمنظومة اللغوية ، أو بالأدق الاغتراب اللغوى للخطاب النووى . ويرى الباحث أن المهم ليس الكشف عن ظاهرة الاغنراب اللغوى ، وانما البحث عن أسباب هذا الاغتراب ، وهذا ما لم يحققه فيتجنشتين أو مدرسة فرانكفورت .

ومن أجل البحث عن الأسباب يستعين الباحث بأفكار الفيلسوف الايطالى روسى لاندى التى تدور على بيان العلاقة المتوازنة بين اللغة والاقتصاد فى مجال الانتاج والاستهلاك ودوران رأس المال . فالكلام نوع من العمل ، والعبارات أدوات لفظية ، ولدينا سوق لغوى ، الكلمات فيه مثل السلع لها دوران ، ولهذا فاللغة رأس مال . وكما فى العمل كذلك فى اللغة الربح له أهمية ، والربح ، فى الحالتين ، له أهمية ، ومن ثم فالجماهير مستغلة (بفتح الغاء) . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن

ثمة أجزاء من اللغة يمكن تناولها من خلال الملكية الخاصة ، وبالتالى يمكن فهم الاغتراب اللغوى . فثمة لغـــات فرعية خاصـــة وهى لغـة البيروقراطيين والاستراتيجيين ، ولغات فرعية شخصية وهى لغة الأطفال فى اللعب ولغة العشـاق . وكل من اللغتين تنطـــوى على تحـــكم فى المعلومات . ولكن اذا كان التحكم فى مجال الحب مطلوبا فهو فى مجال السلطة غير مقبول . ذلك أن استبعاد الآخر من هذا الاتصـــال المتميز يفضى به الى الاغتراب اللغوى . ومع ذلك فليس كل اغتراب غير مقبول . فالقسمة الثنائية بين الملكية الشخصية واللغات الفرعية الخاصة مثـل القسمة الثنائية بين الملكية الشخصية مثل ملكية فرشاة الأسنان والملكية الخاصة مثل رأس المال ، من حيث أنها تستند الى التفرقة بين الخصوصية الشخصية والسلطة العامة . فمن حق الفرد التمتع بالخصوصية ازاء أموره الشخصية ، ولكن ليس من حقه الخصوصية فى سلطته مع الجماهير .

واللغات الفرعية الشخصية لا تنطوى على الاغتصاب أما اللغات الفرعية الخاصة فتنطوى على الاغتصاب لأنها تستبعد فريقا من الشعب لا ينبغى استبعاده . واللغات الفرعية الشخصية تحافظ على الخصوصية وذلك باستعمالها المشروع للاغتراب اللغوى ، أما اللغات الفرعية الخاصة فان استعمالها غير المشروع للاغتراب اللغوى يفضى الى الارهاب اللغوى. وتأسيسا على ذلك فان الخطاب اللغوى هو نوع من اللغة الفرعية الخاصة لأنه أولا ليس فى حكم المشاع ولأنه ثانيا يمنح السلطة لفئة صغيرة فىمجال القضايا العامة . ثم ان الخطاب اللغوى يعبر عن مشكلات اللغات الفرعية الخاصة ، لأن الغرباء يعانون من الاغتراب اللغوى . انهم لا يفهمون معنى الرموز المختصرة ولا المصطلحات الجديدة وبالتالى تتحكم الفئة الصغيرة فى الخطاب النووى .

ان اللغة النوويه هى لغة خاصـــة بواقع معين هو الواقع الراهن المطلوب المحافظة على تواصله . ولهذا فان حل معضلة الخطاب النووى تسمح بالانتقال من اللغـــة الخاصـة الى اللغة العامة ، لغة الجماهير . ولهذا فان هذا الحل لن يأتى من القمة بل من القاعدة ، وهو لن يأتى من القاعدة الا اذا توفرت لديها لغة ناقدة ، واللغة الناقدة تسـتلزم أن

يكون الصوت عاليا . فمن شأن الصوت العالى أن يغلق الفجوة التى سببتها خصوصية المصطلحات ، ويمنح القوة لصاحب الصوت نفسه . وهذه اللغة الناقدة ينبغى أن تتحرك فى اتجاهين : ١ ـ القضاء على الخطاب النووى من حيث هو لغة فرعيةخاصة ٢ـالقضاء على لغة اليأس النووى. الاتجاه الأول يسلب السلطة المحتكرة من المخططين ، والاتجاه الثانى يرد السلطة الى الشعب ، ومعنى ذلك أن هذين الاتجاهين كفيلان بالقضاء على اللغة الفرعية الخاصة ، ويعبر روسى لاندى عن هذا المعنى بالعبارة التالية « من يناضل فى صفوف الجماهير يكون فى خدمة الجماهير » . وهنا يثير صاحب البحث السؤال التالى : من هو هذا الذى يتحدث عنه روسى لاندى ؟ قد يساعدنا ماركس فى الجواب عن هذا السؤال . يقول ماركس فى « المانفستو » « ان جزءا من البورجوازية ينتقل الى البروليتاريا ، أو ان شئنا الدقة ، جزءا من الايديولوجيين البورجوازيين الذى ارتقى بنفسه الى الفهم النظرى للحركة التاريخية برمتها » . بيد أن هذا الجواب قد يكون ضروريا ولكنه ليس كافيا . ان كثيرا من العلماء الذين يقفون ضد التسلح النووى كانوا فيما مضى يحتلون مواقع مدنية وعسكرية وحكومية كمخططين نوويين . ولكن هذه الجماعة العلمية أقلية بالنسبة الى المؤيدين للتسلح النووى . ثم انه من المشكوك فيه أن تتمكن هذه القلة من توصيل صوتها الى الجماهير لازالة الفجوة اللغوية ، وتدعيم الجماهير . ولكن ما يدعو الى التفاؤل لا يأتى من هذه القلة ولكن من نضال الغرباء عن المجال النووى الذين درسوا اللغة الفرعية الخاصة للخطاب النووى لكى يتحدثوا الى الجماهير . وأيا كان الأمر ، فمهمة القلة المتمردة والغرباء هى فك طلاسم الخطاب النووى . ولكن فك الطلاسم يستلزم تجنب السقوط فى شباك اليأس .

وهنا تأتى مهمة الاتجاه الثانى الخاص بالتغلب على الاغتراب اللغوى ، والخاص بطبيعة الصور التى تقدمها اللغة الناقدة . فنحن غالبا ما نقدم صورا سلبية . فسومر فيل ، مثلا ، يقول ان الحرب النووية أمر محال ومع ذلك يستعين بصورة « الانتحار البشرى » و « تدمير الحياة » . ان ما ينقصنا هو الصورة المستقبلية ، ذلك أن ترديد لفظ الانتحار النووى يفضى بنا الى اليأس والعجز .

● ثم القى جوزيف كونكل موجـــزا لبحثه عن « الواقعيـة والماركسية فى المفاوضات النووية » . والبحث يتساءل عن العلاقة بين الاخلاق وسباق التسلح النووى . ويرى صاحبه أن القـــول بأن الحرب النووية ، حتى لو كانت محـــدودة ، مرفوضة أخلاقيا فى حاجة الى مراجعة . فثمة مسائل أساسية سابقة على مناقشة هذا القول . فالشرق والغرب محكومان بفلسفة هوبز ، ولكن كلا منهما يأخذ بهذه الفلسفة على نحو مغاير . فالفلاسفة الغربيون هم ورثة نظرية هوبز عن « حال الطبيعة » بمعنى ان الأخلاق والعقلانية منوطة بمصالح الوطن ليس الا . والماركسيون هم ورثة هوبز فى تفســـير ما هو حادث اليوم ، اذ هم يبررون الاهابة بالقوة مغلفة بقيم أخـــلاقية فى حديثهم عن الحـــرب النووية . ويرى كونكل أنه عند هـــوبز ليس ثمة حق طبيعى أو خطأ طبيعى أو عدالة أو ظلم سابق على تكوين الدولة . وهذا أيضا صادق على العلاقات الدولية . فكل دولة لا علاقة لها أخلاقيا بأية دولة أخرى . ومن ثم فحربها ضد أية دولة لا يستند الى أية قيمة أخلاقية . وهوبز يغلف نظريته بحجج عقلية ، من بينها ان على الفرد ان ينشد السلام اذا ما كان لديه أمل فى اقتناصه . وما ينطبق على الفرد ينطبق على الدول . ولكن من الذى يقرر أن ثمة أملا فى اقتناص الســلام ؟ وما هى نتيجة هـــذا الأمل ؟ جواب هـــوبز انه اذا لم يكن فى امكان الدولة اقتناص الســـلام فالحرب واجبة .

ويقارن كونكل بين لوك وهوبز . يقرر لوك أن حال الطبيعة هو حال الحرية ، وله قانون طبيعى يحكمه وهو ان المساواة تشمل الكل ، ولهذا فليس من حق أحد أن يؤذى الآخر فى حياته أو صحته أو ممتلكاته. والنتيجة أن الأخلاق ، عند لوك ، ليست محذوفة من حال الطبيعة . أما عند هوبز فحال الطبيعة طبيعية فى حين أنها عند ماركس تاريخية . فالانسانية، عند ماركس ،لم تبدأ بالعنف ولن تنتهى بالعنف ، ولكن العنف يقع فى الوسط بسبب التقسيم القهرى للعمل وهو الســـائد فى المجتمع الانسانى . ومعضلة ماركس هى فى تبرير العنف للقضاء على العنف . يقول ماركس ، « ان سلاح النقد ليس بديلا عن النقد بالسلاح ، والقوة

المادية لا تزول الا بالقوة المادية » ومعضلة الماركسيين تكمن فى حدود العنف أثناء الثورة . وثمة مبادىء أربعة تحكم هذه الحدود :

١ - حتمية التطور من الكهوف الى الشيوعية ، والعنف وارد فى هذا التطور .

٢ - العقاب وهو يستلزم وجود مذنب ، والمذنب هو البورجوازية .

٣ - الدفاع عن الذات يستلزم العنف أثناء الثورة ثم هو يفترض وجود انسان عدوانى .

٤ - الفاعلية وتعنى الاهابة بالعنف لتحقيق الشيوعية .

ولكن ماذا عن الأسلحة النووية ؟ هنا يذكرنا كونكل بحوار بين سومر فيل والفلاسفة السوفيت منشور فى كتاب بعنوان « الماركسية السوفيتية والحرب النووية » . يقول سومر فيل ان الأسلحة النووية ينبغى عدم الاستعانة بها . أما السوفيت فيبررون استعمالها بهدف الردع. ويرى كونكل ان لكل من الفلاسفة والاستراتيجيين منهجا خاصا ومسلمات خاصة . ويركز الفلاسفة على الغاية من استعمال الأسلحة النووية ، أما الاستراتيجيون فيهتمون بوسائل منع الحرب . ومع ذلك فالاستراتيجى له فلسفة . وفلسفة الاستراتيجيين الأمريكان بعد الحرب العالمية الثانية هى « الواقعية السياسية » وتستند الى فلسفة هوبز . واسمها الحقيقى على حد قول كونكل ، هو «العدمية الدولية» ولكنه مغلف بمقولة توازن القوى .

ثم ماذا عن الفلاسفة السوفيت وعلاقاتهم بالاستراتيجيين ؟ الجواب شائك ولكن القول الشائع أنهم متأثرون بمقولة كلوزوفيتش « ان الحرب استمرار للسياسة ولكن بوسائل أخرى .

يبقى سؤال : ما تأثير هذه الآراء على المعاهدات النووية ؟

يجيب كونكل : اذا كان تحليلى سليما فلا العدمية الدولية ولا التبرير الماركسى لاستعمال العنف بقادر على ان يقدم أساسا صلبا لهذه المعاهدات .

● وبعد كونكل القى جورج هامش (أمريكا) بحثا بعنــوان « مبادىء الوفاق والسلام بين الدول ذات المذاهب الاجتماعية المتباينة » ولكن هذا البحث ، فى حقيقته ، يدور على السؤال التالى : « هل فى امكان الحرب العالمية الثالثة ان تكون محدودة وتسمح بالانتصار ؟ » . ثمة رأى يذهب الى أن الصراع بين القــوتين العظميين يمكن أن يظل محدودا . وهو يستند الى ثلاث مسلمات :

١ ـ المنافسة بين ايديولوجيا كل من القوتين العظميين مع عدم حسم نتائج الحرب العالمية الثانية تفضى الى احتمال حدوث حرب ثالثة .

٢ ـ ان المصلحة القومية تدفع كلا من القوتين الى ضرورة الاهتمام بوضع خطط استراتيجية تسمح بالانتصار .

٣ ـ تجنب حرب عالمية ثالثة يستلزم ان تكون الاستراتيجية النووية مانعة للطرف الآخر من البدء بالضربة النووية الأولى التى تفضى الى فناء البشرية . وفى تقدير جورج هامش ان هذا الرأى بمسلماته ليس كافيا ، ومع ذلك فهو ينطوى على العزاء والسلوى لأنه يبدو أنه واقعى ومثير لشكوك العدو . وهنا يذكر هامش مبدأ كلوزوفيتش القائل بأن الدولة التى تكون فى حالة حرب مع دولة أخرى ينبغى أن تكون مزودة بالقوة اللازمة لسحق ارادة العدو .

هذا عن الحرب المحدودة أما عن الحــرب الشــاملة حيث يمتنع الانتصار فالرأى القائل بأن القيمة الأخلاقية تقف حائلا أمام اشتعالها رأى فاسد . فقد قيل ان الأخــلاق تحتم تدمير هيروشيما ونجازاكى لانقاذ البشرية . وعند نشوب الحرب العالمية الثالثة ، لن يعجز مشــعلها عن العثور على تبرير أخلاقى . ولهذا فالأمل ضعيف فى منع هذه الحرب . واذا اشتعلت فالانتحار البشرى وارد . هذه هى الواقعية التى ينبغى أن تتسلح بها السياسة الخارجية للقوتين العظميين فى عالم اليوم . والقول بغير ذلك احتقار لحــكمة الجنس البشرى . ومع ذلك فاذا اردنا منع الحرب العالمية الثالثة فلا مفر من التعايش السلمى ونزع السلاح . وقد كان ذلك هو نداء ايزنهاور وخروشوف ونيكسون وبرجنيف . ان التعايش السلمى ليس شعارا أجوف وانما هو ضرورة .

ثم اعقبه بول ألن الثالث (أمريكا) ببحث عنوانه « حرب النجوم وغسيل المخ فى أمريكا » • وهذا البحث يكشف عن قلق صاحبه فيما يتعلق بمدى معقولية « مبادرة الدفاع الاستراتيجى » ، ومدى عقلانية ريجان واخلاصه • وهو لهذا يدعو الفلاسفة الى تقييم هذه المبادرة لأن الشعب الامريكى يمر بلحظة تاريخية حاسمة ولكن قبل التقييم يرى ألن أنه لابد من توضيح الغاية من هذه المبادرة ، وتتلخص فى البدء بالهجوم على الصواريخ السوفيتية وتدمير ما يقرب من ١٠٫٠٠٠ رأس نووية بحيث لا يبقى رأس نووى واحد يمكن أن يكون سببا فى ضرب أمريكا • ثم ان هذه المبادرة تحكمها منظومة من الكومبيوتر لا يمكن اختبارها الا فى حالة نشوب حرب النجوم • وقد صرح ريجان بأنه بفضل هذه المبادرة يكون لدى أمريكا درع للسلام يمتنع اختراقه ، ومن ثم تصبح الأسلحة النووية السوفيتية « عديمة الجدوى » على حد قول ريجان • بيد أن المفارقة هنا هى ان العلماء الذى ينفذون هذه المبادرة لا يؤيدون هذا القول • وحجتهم فى ذلك أن هذه المبادرة تبطل مفعول الصواريخ المنطلقة على ارتفاع عال ، ولكنها عاجزة عن ابطال مفعول تلك التى تنطلق على ارتفاع منخفض • ورد ريجان على هذه الحجة أن فى أمكان العلماء تحقيق المعجزات لانجاز درع السلام • أما كاسبار واينبرجر وزير الدفاع الأمريكى فانه يربط بين المبادرة والردع فيقول ان الغاية من المبادرة حماية الصواريخ الأمريكية الهجومية من الضربة النووية الأخرى • ولكن معنى نظرية الردع هذه أنها لن تجعل الصواريخ السوفيتية عقيمة وبلا جدوى •

اذن ثمة خداع وتمويه من قبل ريجان • ومع ذلك ليس من الميسور وصفه بأنه أبله أو كاذب مستهتر • ولهذا ينبغى البحث عن نظرية تبين ان ثمة عقلانية فى أن يأتى فعلا لا معقولا أو أحمق • أغلب الظن أن هذه النظرية تدور على أن هذه المبادرة نوع من المؤامرة تنشد استعمال الضربة النووية الأولى ضد الاتحاد السوفيتى ، لابطال مفعول الصواريخ التى يستعملها السوفيت فى الردع •

ولكن ثمة نظرية أخرى ترى أن ريجان يخاف بل يكره السوفيت الى الحد الذى يرفض فيه أن يعقد معهم أية معاهدة خاصة بنزع السلاح .

ولكنه يعلم أن سباق التسلح يفضى بالضرورة الى نشوب الحرب النووية . ويعلم ايضا أن هذه الحرب تفضى الى افناء الحياة . ولهذا فريجان يواجه معضلة ، بل يواجه يأسا . وثمة نظرية ثالثة ترى أن هـــذه المبادرة من شأنها أن تجعل أرباح المصانع الحربية فلكية . ثم انها تلائم اعتقادنا فى التكنولوجيا ، وهو اعتقاد يكاد يرقى الى مستوى الدين .

وفى تواضع الفلاسفة يختتم ألن بحثه بقوله انه قد يكون مخطئا والله أعـــلم .

وفى نفس الاتجاه يذهب كروبن فولر فى بحثه بعنوان « لمـــاذا حرب النجوم ؟ » . والبحث فى للغاية ، ويحتشد بمصطلحات حرب النجوم . ومع ذلك يمكن بلورة الفكرة الفلسفية المحورية . يقرر فولر فى البداية أن المجتمع العلمى يدين مشروع حرب النجوم بأنه غير مجد لأن فى مقدور السوفيت ابتكار منظومة دفاعية فضائية كفيلة بتحييد هـــذا المشروع . ولكن المشروع قد صور للجمهور على أنه درع واق ضد التدمير المحتوم . وهذا التصور كان خادعا لأن المشروع مهيأ فقط لحماية الأهداف العسكرية وليس مهيأ لمنع ٥٠ مليون مدنى من الدخول الى جهنم النووية . ثم ان فى مقدور السوفيت ابتكار منظومة صالحة لأن تكون درعا ليس فقط للأهداف العسكرية بل أيضا للشعب برمته ، ولهذا كله فان فولر يرى أن خطة ريجان فى حرب النجوم لا تحمـــل أى أمل فى الدفاع عن الأمن القومى ، بل انها تصعد من سباق التسلح ، وتقلل من الجهود المبذولة لنزع السلاح ، وتزيد من فرص نشوب الحرب النووية بالصدفة . والغباء هنا يكمن فى أن ثمرة هذا المشروع تكاد لا تذكر بالنسبة الى ما ينطوى عليه من خطر جسيم .

ويربط مورتون ونستون (أمريكا) فى بحثه بين « حقوق الانسان والتهديد النووى » ، فيقرر منذ البداية أن المناضـــلين من أجـــل منع استعمال الأسلحة النووية ، والمناضلين من أجل حقوق الانسان يرون أن الغاية المنشودة من صنع الحرب النووية مرتبطة بسوء استعمال حقوق الانسان ، وغياب العدالة . والقول بأنه « لا سلام بدونعدالة » يستند الى ضرورة منع أهدار حقوق الانسان لأن الظلم مرتبط بنشوب الحروب

والثورات ، اذ عندما تضار حقوق الانسان فان الانسان يندفع الى توجيه السلاح ضد قاهره . بيد أن ثمة صراعا بين غاية العدالة وغاية السلام . وقد أثير هذا الصراع فى ١٠ ديسمبر عام ١٩٨٥ عند منح جائزة نوبل الى اثنين من مؤسسى « جمعية الأطباء الدوليين » بسبب موقفهما المضاد من الحرب النووية ، وهما « برنارد لون » و « افجينى تشازوف » . والثانى هو رئيس أطباء الكرملين الذى كان قد أرسل عام ١٩٧٣ خطابا ممهورا باسمه ضد أندريه زخاروف الذى حاز جائزة نوبل فى ذلك العام .

ويعبر صاحب البحث عن حيرته ازاء «تشازوف» . يقول « كنت فى حيرة ، هل أغمض الطرف عما فعل تشازوف وأكتفى بنضاله ضد التسلح النووى أم أدينه وأنقد لجنة جائزة نوبل بسبب اختيارها المجحف ؟ وأعتقد أن مثل هذا التساؤل هو الذى دفع « لون » الى الدفاع عن صديقه تشازوف فقال « لقد ركزنا اهتمامنا ، نحن الأطباء ، على التهديد النووى باعتباره قضية العصر الوحيدة . نحن لسنا مبالين بحقوق الانسان والحريات المدنية ، ولكن أهم أسس حقوق الانسان ، والشرط لحقوق أخرى ، هو حق البقاء » بيد أن هذا القول يثير سؤالا هاما : كيف يمكن أن تتأثر سياسة أمريكا باهتمامها المزدوج بخرق الاتحاد السوفيتى لحقوق الانسان والتقدم فى مباحثات الحد من التسلح النووى وازالة التوتر ؟

ثمة اجابات ثلاث لمدارس ثلاث :

— المدرسة الأولى ترى ضرورة ممارسة سياسة هادئة من أمريكا لحلفائها ازاء خرق حقوق الانسان ، وسياسة حادة مع أعدائها عندما يسيئون الى حقوق الانسان . وأوضح مثال على ذلك معاملة أمريكا مع ماركوس المطرود من وطنه .

— المدرسة الثانية ترى عدم التفرقة بين الحلفاء والأعداء . وهذه مدرسة ضعيفة ولكن ازدادت قوتها بعد طرد ماركوس .

— أما المدرسة الثالثة فترى ضرورة ممارسة سياسة حادة مع الحلفاء وسياسة هادئة مع الاتحاد السوفيتى حتى نزيل العداء ، ذلك

ان التهديد النووى هو الأهم . فاذا زالت العداوة أمكن تحقيق السلام من غير عدالة . وليس هذا بالأمر الغريب لأن تحقيق العدالة أصعب من تحقيق السلام لأن تحقيقها يستلزم معاهدة ليست من نوع المعاهدات الثنائية الخاصة بالحد من التسلح النووى ، وانما معاهدة تنخرط فيها دول أخرى بالاضافة الى أمريكا والاتحاد السوفيتى .

ويقف مورتون ونستون ضد المدرسة الثالثة . فهو يرى ضرورة تبنى سياسة موحدة تجاه جميع الدول بما فيها الاتحاد السوفيتى بالنسبة الى قضية حقوق الانسان . فالاتحاد السوفيتى يفرق بين حقوق الانسان فيرتبها ترتيبا معينا ، فحق الحرية فعلا ثانوى بالنسبة الى الحقوق الاقتصادية والثقافية والاجتماعية . بينما يرى ونستون الحقوق كلها متساوية من حيث الأهمية .

وقد عقب سومر فيل على البحث قائلا : ليس ثمة سلام بدون عدالة . ومعنى ذلك أنه اذا تخلت الحكومة عن حقوق الانسان وجب الاطاحة بها بالثورة المسلحة . وهذا هو تعليم جيفرسون ، وهذا هو أيضا ما جاء فى « اعلان الاستقلال » . وعندما ذهبت الى الاتحاد السوفيتى لدراسة الفلسفة السوفيتية وجدت أن السوفيت مثل الأمريكان يعتقدون فى حق الثورة ضد الحكومة الطاغية . ولكن منذ صدور « قانون سميث » فى أمريكا والشيوعيون يسجنون استنادا الى هذا القانون الذى ينص على عقاب كل من يعتقد ويبشر بالاطاحة بالحكومة بالقوة والعنف . وقد سجلت شهادتى أمام المحاكم لصالح الشيوعيين المتهمين بناء على طلبهم . ولم يؤخذ بشهادتى فتبادلت الرسائل مع سميث نفسه واغتبطت عندما أقر سميث ، فى احدى رسائله ، أن قانونه يشجب مبادىء « اعلان الاستقلال » التى تنص على حق الشعب فى الاطاحة بحكومة طاغية . وقد سجلت كل هذه الرسائل فى كتابى « محاكمات الشيوعيين والتراث الأمريكى » .

ويلقب سومرفيل أحيانا بأنه شاهد غير شيوعى فى المحاكم الفيدرالية الأمريكية . قدم شهادته عن تعاليم الماركسية اللينينية فى ثلاث محاكمات استندت فى عقابها للشيوعيين المتهمين الى قانون سميث .

ثم تدخل الكسندر كاليادين (عضو مجلس البحث العلمى للسلام ونزع السلاح) قائلا : ان صاحب البحث متحامل على الاتحاد السوفيتى، ومن شأن هذا التحامل أن يعرقل التعاون بين المعسكرين . ذلك أنه ينبغى وضع حقوق الانسان فى مكانها الصحيح . ان الاتحاد السوفيتى يخطىء ويحاول تجنب الخطأ . ولكن صاحب البحث يركز على سويئات الاتحاد السوفيتى ويتجاهل شرور المعسكر الغربى فى مؤازرة الاضطهاد العنصرى فى جنوب افريقيا وفى غيرها من البلدان . ثم ان زخاروف لم يستبعد لأنه ضد نزع السلاح ، لأن السوفيت برمتهم ضد نزع السلاح .

وقد تدخلت فى المناقشة لبيان أن الفارق بين المعسكرين فى تناول حقوق الانسان مردود الى الفارق فى تناول مفهوم الانسان . فالانسان ، فى الماركسية ، هو جملة علاقات اجتماعية ، فى حين أن المجتمع ، فى الرأسمالية ، هو جملة علاقات فردية . ومن ثم فالفارق يقوم فى نقطة البداية . المجتمع أم الفرد ؟

ثم القى مشيل ألن فوكس (كندا) بحثا بعنوان « أخلاق البيئة والانتحار النووى للبشرية » . يتساءل فى مفتتحه « هل الحرب النووية تفضى الى الانتحار البشرى » . ويجيب مبتدئا بنحت لفظين جديدين هما « انتحار الحياة » و « انتحار البيئة » بالاضافة الى لفظ « الانتحار البشرى » الذى نحته سومرفيل . وبعد هـــذا النحت يطـــرح الموقف الانثروبولوجى للجـــواب عن الســـؤال المطروح ، ولكنه يرى أن ثمة موقفين : موقف انثروبولوجى يبـالغ فى أهميـــة القيم الانســـانية الى الحد الذى يرى فيه الطبيعة وكأنها مجموعة من الثروات الطبيعية فى خدمة الانسان بغض النظر عما يترتب على هذه الخدمة من نتائج سيئة فى الأمد البعيد . وموقف آخر متسع الأفق يقرر أن القيم الانسانية لها أهمية أخـــلاقية ، ولكن هـــدا لا يعنى الاذن بافســـاد الطبيعة . ومن هنا يســـتعين هـــذا الموقف الانثروبولوجى بعلم البيئـــة . وفى هذا الاطار يعد الانتحار البشرى أسوأ قيمة أخلاقية ، وسبب ذلك أنه بدون الانسان ليس ثمة أحكام تقويمية تقال على هذا العالم ، فالقيم ليست ذاتية بحتة ولا موضوعية خالصة ، لأن الوعى الانسانى هو الذى يؤسس

الأحكام التقويمية . ومن ثم فالقيم تصورات أخلاقية تنطوى على عناصر ذاتية وموضوعية . ولكن ليس معنى ذلك أن النباتات والحيوانات والبيئة ليست لها قيمة ، وانما معناه أن هذه كلها بلا قيمة من غير التفاعل مع كائنات قادرة على التقويم .

السؤال اذن : ما هو تأثير التسلح النووى على البيئة ؟

ثمة دراسات تتنبأ بأنه فى نهاية هذا القرن سيعانى البشر من تلوث البيئة الى الحد الذى فيه يسود المرض والموت والدمار . وهذه النتائج ناجمة من مناجم اليورانيوم ، وعمليات تنقية المواد المشـــعة ، وانتاج القوة النووية والأسلحة النووية ، والتخلص من النفايات النووية . ولهذا كله فان فوكس يقرر أن مجرد وجود الأسلحة النووية مرفوض أخلاقيا ، ومن ثم ينبغى الحد من انتشارها مع التصميم على تدميرها فى نهاية المطـــاف .

ولم تخل أبحاث المؤتمر من البعد الدينى حيث أن سومرفيل يرى أن الدين يؤدى دورا هاما فى قضية الانتحار النووى ـ وعن هذا البعد ثمة بحوث أربعة أحدها لفنسنت بونزو والآخر لادنا روث جونسون ، والثالث لفراتس نلسون ، والرابع لهيوارد بارسونز .

بحث بونز (أمريكا) عنوانه«رسالة الاساقفة الكاثوليك الأمريكان عن السلام بحثا عن لاهوت السلام » . مقدمة الرسالة العبارة الافتتاحية لمؤتمر الفاتيكان الثانى عن الحرب « نواجه البشرية برمتها أزمة صـــارخة فى تقدمها نحو النضج المعاصر » . وخاتمة الرسالة رؤية منسفر الرؤيا « ان الله يسكن فينا وهو معنا ». والأزمة تنبع من التهديد باشعال حرب نووية تولد رعبا ، أما الرؤية فتقدم عـــلاقة جـــدلية بين واقعيـــة الأمل ، وتأسيس لاهوت السلام فى حالة القدرة على منع التهديد بحرب نووية وتحرير البشرية من العبودية النووية . وعلى المسيحيين معايشة التوتر بين رؤية مملكة الله وتحققها العينى فى التاريخ . لهذا فالأساقفة يبحثون عن الأمل وليس عن اليأس . ومن هنـــا فان لاهوت الســـلام أســاسه لاهوت الأمل ، والأمل ملتزم بازالة العقبات ازاء احترام الحياة.

وثمة خصائص ثلاث لهذا الأمل : أولا : ان أساسه الايمان . ثانيا : انه يتصف بالمثابرة . ثالثا : انه يتجاوز المثابرة الى الالتزام الايجابى بازالة العقبات . الأمل اذن هو الالتزام بهذا العالم واحترام الحياة . ومن هذه الزاوية فان الأمل ليس وهما . وللتدليـــل على ذلك الجانب الواقعى من التوتر بين الأزمة والرؤية رسالة البابا يوحنا بولس الثانى بمناسبة يوم السلام العالمى عام ١٩٨٢ ومفادها أن السلام الدائم وهم ، والأيديولوجيات التى تروج لهذا الوهم تستند الى آمال غير قابلة للتحقيق لأنها تتجاهل الوضع الانسانى . وهذه الآمال الزائفة تفضى الى سلام كاذب تروج له أنظمة تسلطية .

ولكن هذا الأمل المسيحى لا ينفى شرور هذا العالم ، وانما ينظر اليها على أنها تحديات . ومن هنا فان هذا الأمل لا يتسق مع الرؤية الواقعية المتكيفة ، وانما مع الرؤية الواقعية النقدية فيقر الشرور ليس بمنظور هذا العالم ولكن بمنظور السلام على نحو ما تراه المسيحية . وهو منظور يستثمر جميع المصادر الثقافية والاجتماعية عبـــر التاريخ البشرى والتى يمكن أن تكون فى خدمة السلام . ثم هو منظور مفتوح على العقائد بأنواعها المتباينة ، ومن ثم يخلق عالما نوويا حرا ومتحررا من أى انتحار نووى بشرى .

والبحث الدينى الثانى لادنا روث جونســـون (أمريكا) فعنوانه « دور الديانة الانسانية فى الحركة الأمريكية للسلام » . و «ادنا» هى رئيسة مجلة مسيحية ناقدة للكنيسة والدين . تأسست عام ١٩٠٤ فى عهد الرئيس الأمريكى جيفرسون ، وتدعو الى الانسانية الدينية وتدور على التنوير والاخاء وتحسين المجتمع الدنيوى . ولهذا فهى تواجه المشكلات الاجتماعية والسياسية بالنقد والتحليل . أما بالنسبة الى الانتحار النووى للبشرية فالانسانية الدينية مفتوحة على العنصر الانسانى فى جميع الأديان، وفى الانسانية العلمانية . وهكذا تلتقى الانسانية الدينية مع الانسانية العلمانية فى جبهة واحدة معادية لمبادرة الدفاع الاستراتيجى . وادنا «متفائلة» من فاعلية هذه الجبهة ، ودليل تفاؤلها تعـــدادها للقيادات والجمعيات الدينية .

وهذا البحث على ضآلته هام ذلك أن الأصولية المسـيحية بقيـادة «جيرى فولول» مؤسس «الأغلبية الأخلاقية » هى المؤازرة لريجان ، وأن ثمة وحدة عضوية بين هذا التيار الدينى وسياسة حرب النجوم • ولهذا تساءلت عما اذا كانت الجبهة الانسانية التى دار عليها هذا البحث مؤثرة فى تيار سياسى معين أو على الاقل متلاحمة معــه ولكنى لم اعثر على جواب محدد من «ادنا»•وتدخل سومرفيل فى هذه المناقشة ليوضح أن الوضع فى امريكا مغاير لأى وضع فى أى بلد آخر ، ذلك أنه، فى أمريكا، ليس ثمة مؤازرة سياسية لحزب معين ، وانما المؤازرة لفــرد بعينه له موقف مماثل • وقد يكون هذا الفرد من الحزب الديمقراطى أو الحزب الجمهورى•ان القيمة العظمى ، فى أمريكا ، هى للفرد وليس للحزب • ولهذا فان السؤال عن الحزب السياسى الذى تؤازره هذه الجبهة الانسانية يظل بلا جواب •

والبحث الثالث لفرانس نلسون (أمريكا) وعنوانه « الأمم المتحدة ومجالس الأديان كمناذج متماثلة لتدعيم السلام » • واضح من العنوان ان ثمة تماثلا بين الأمم المتحدة ومجالس الأديان • فالأعضاء فى كل منهما يمثلون دولا أو منظمات ومن ثم تتباين الدول والمنظمات وتتعدد دون أن تتخلى عن الهوية القومية أو الدينية • وليس من فارق بين الهويتين لأنهما يرقيان الى مستوى«المعتقد»•حتى الدول التى ترفض أن يكون لها دين رسمى تتخذ من الديموقراطية أو الشيوعية دينا لها • ومع ذلك فعلى الرغم من تباين الهويات الا أن ثمة غاية مشتركة،أى أن ثمة تعايشا رغم التباين • والغاية عند كل من الامم المتحــدة ومجالس الأديان شـجب الحرب ، واحترام حقوق الانسان ، ومقاومة التمييز العنصرى والجنسى ، والتحذير من خطورة التسلح النووى • ومن هنا فان هذه المنظمات على تباينها تضع الهويات فى اطار أعم وأشمل بحيث تتجاوز الهوية ذاتها • وهذه المجاوزة ارهاص لخلق نظام عالمى وحكومة عالمية • ومع ذلك تبقى اشكالية فى جميع هذه المنظمات وهى التناقض بين الهوية والعالمية •

ـــ أما البحث الرابع فلهوارد بارسونز (أمريكا) عن « السياسة والدين والتعايش السلمى » • وسؤاله المحـــورى هو : حيث انْ الافكار الدينية سابقة على التأسيس الراهن للدول العلمانية ، وحيث أن الأديان،

فى هذه الدول ، مستبعدة من صياغة القرار السياسى فهل فى امكان المتدينين أن يغيروا من سياسة الدولة ؟ جواب بارسونز بالايجاب وذلك بالمشاركة فى العملية السياسية بما لدى المتدينين من سلطة أخلاقية وروحية.

صحيح أن مؤسسى الأديان ليسوا سياسيين ، وانهم انشغلوا بترسيخ الفضائل الفردية والفضائل الاجتماعية . وقد يبدو أن هذه الفضائل لا علاقة لها بالسياسة.فالسياسة هى ادارة الضبط الاجتماعى استنادا الى سلطة فيزيقية ، وتأمين النظام الداخلى ، والتصدى للغزو ، وأحيانا التدخل فى شئون الدول الأخرى.وتتحقق السلطة السياسية باحتكار القوة الفيزيقية والأيديولجيا وفرضهما على البشر فى الداخل وفى الخارج . أما الفضائل الدينية فهى تعبير عن قوة الشخصية ، وتأثيرها لا يتأتى بالاجبار ولكن **بالاقناع** .

وفى الأربعين سنة الأخيرة لم يعد لاحتكار القوة أى معنى فى العلاقات الدولية . فليس ثمة تفوق فى الأسلحة النووية ، وليس ثمة منتصر فى النزاع النووى ، والحرب النووية تفضى الى الانتحار البشرى . ومع ذلك فان أمريكا تريد ممارسة احتكار القوة وترفض مقترحات السوفيت بخصوص تجميع وتخفيض وانهاء الأسلحة النووية .

واذا كان حل النزاعات الدولية مردودا الى التعايش السلمى بين الدول ذات الأنظمة المتباينة فالفضائل الدينية لها دور هام لأن الأديان تبشر بالتعايش السلمى وتشجب التهديد بالقوة ، وتحث على المفاوضات لحسم النزاعات ، وتبجل الحياة والاستقلال .

والفكر الدينى ، فى أزمة العالم الراهنة ،قد يكون أصوليا ورجعيا وقد يكون تقدميا وانسانيا.والريجانية تستند الى الأصوليين.ومن هذه الزاوية الدينية فان الريجانية تعد استجابة لانحلال الامبريالية والديانة الأوربية اذ هما ايديولوجيا شوفينية ترقى الى مستوى المطلق فتدعو الى اشعال حرب مقدسة من قبل المؤمنين البيض ومن قبل الرأسمالية ضد الشيوعية. الريجانية اذن امبريالية دينية أو دين امبريالى يهدف الى تدمير

العالم . ومهمة المتدينين التقدميين انهاك سياســـة ريجان الانتحارية لانقاذ الحياة فى هذا الكوكب .

ولم يخل المؤتمر من ابحاث فى الآداب والفنون . فقد القى ارثر روبرتس (أمريكا) ، وهو شاعر وفيلسوف ورجل دين ، بحثا عنوانه « الشاعر كانســـان قادر على الرؤية الكلية » . والعنوان ينم عن قناعة الفيلسوف بأن الشعراء ينشغلون بالقيم الكلية، ويتصورون الصراع الانسانى فى كليته . ومن هنا فالشعر والفلســـفة يشتركان فى اشـــتهاء الكل ، ويشكلان معا أساسا للتربية التى تنشد الكلى وليس الجزئى . ولهذا هو يقترح دعوة شعراء العالم فى المؤتمر القادم ، كما يقترح موضوعا لهم هو « تخيل مستقبل شامل » . وعندئذ يعبر الشعراء عن رؤيتهم التى يمكن أن يفيد منها الفلاسفة ورجال الدين والسياسة ، وبذلك يمكن ان نعدل من الروح القومية بحيث تتسع لتشمل الوحدة الشاملة .

وفى نهاية بحثه يقترح منح جائزة للسلام باسم « سامانثا سميث ». وهو اسم لفتاة أمريكية كانت قد زارت الاتحـــاد السوفيتى لبنـــاء جسور السلام والدعوة الى حوار بين شعوب القوتين العظميين . وقد قتلت هى ووالدها فى حادث طائرة فى ٢٥ أغسطس ١٩٨٥ .

وقد ألف عنها قصيدة هذا نصها مترجما الى العربية :

أنا اتحدث اليك
أيها الرئيس ..
هل أنت منصت ؟
سأصرخ اذا دعت الضرورة ..
لأنى عندما أصرخ أكون غاضبة
والأصـوات الغاضبة
تثير الريبة عند الحراس
وعندئذ يدفعونك
(أو أغلب الظن) يدفعوننى
وليس عليك الا أن ترفع يدك
وعندئذ يهدأ الكل ..
ثم تتطلع الى محياى وتقول ..

نعم ، انى منصت
وعندئذ يجف فمى
وأغلب الظن عقلى كذلك
ولن يكون ثمة صراخ
وستنظر الى ساعتك
(لأنك انسان مشغول)
تقول : أرجو أن تتكلمى
سيدى ان العالم أحياء مجاورة
فلم لا نمضى وقتا
فى زيارة الجيران ؟
أن الجيران ينظمون احتفالات رياضية
ويتخلصون من المخلفات من وقت لآخر
والجيران يقيمون الحفلات
ويذهبون الى الكنائس سويا
ويقدمون الطعام اذا مرض احدهم
أو اشتعل منزله
يا سيادة الرئيس ...
لماذا لا تمارس هذه الأمور
مع جيراننا فى العالم
بدلا من رميهم بالقنابل
من خلف أبوابهم المغلقة ؟
أرجو أن تنصت ..
ولا تكتفى بأن تربت على رأسى
وأخبرنى عن اسلوب القائى
واسأل عن اسمى
وأين اقيــم ..
فاذا فعلت
فجوابى لن يكون الا لغزا
ولهذا فعند طردى ستقول لمستشاريك
ماذا كان مقصد هذه الطفلة ؟
وهذا هو جوابى :
لى اسم جديد وأعيش فى حديقة ،
على ضفاف نهر
محاط بأشــــجار .



لوحة للفنان جارى بانترز
لوجه ريجان وقد لطخته
الصواريخ النووية

وعن الفن بحـــث للفنـــــان مارك مجنيس (أمريكا) عنوانه « الوسائل المرئية والتعبير الفنى عن الأزمة النووية » فكرته المحورية تدور حول تعاظم الوعى الاجتماعى للفنان مع بزوغ العصر النووى ، ومع انتخاب ريجان رئيسا للجمهورية وسياسته التى ترمى الى التفوق على السوفيت بفضل مشروع « حرب النجوم »٠ ومن اللوحات المعبرة عن هذا الوعى ٠٠ لوحة للفنان جارى بانترز لوجـــه ريجان وقد لطخته الصواريخ النووية وكأن الفنان يقول له ٠٠ « لا تدع النجوم تقتحم عينيك، فانها تحرق رأسك برمتها » ٠

ثم عرض مارك على شاشة صغيرة لوحات فيديو بعنوان « هو قال » اســـتعان فيها بكلمات ريجـان وصـــوته ليكشـــف عن التناقضات فى حرب النجوم ٠

هذه خلاصة لأبحاث منتقاة من المعسكر الغــــربى ، أو ان شئت الدقة ، من فلاسفة أمريكا ٠ تبقى بعد ذلك أبحاث المعسكر الشرقى وقد كان عددها خمسة ، أربعة من الاتحاد السوفيتى وواحد من بلغاريا ٠

ألقى لازاريف (الاتحــــاد الســـوفيتى) بحثـــا بعنوان « دور العلماء فى منع الحرب النووية » ٠٠ والمفارقة فى هذا البحث هو انه فى مؤتمر فلسفى دولى يتحدث فيلسوف عن دور العلماء من حيث أن دورهم فى تحقيق السلام أعظم من دور الفلاسفة ٠ فهو يقول ان العلماء يؤدون الدور الرئيسى فى حل معضلات العصر الأساسية والتى هى المدخل الى نزع السلاح النووى وذلك بتحسين الوضع العالمى تحسينا جذريا ٠ فعلمهم ومهارتهم وايمانهم بالمثل الانسانية مؤثرة فى تحقيق السلام بدون أســـلحة نووية ٠

والمشكلة الأساسية فى هذا العصر النووى هو مواصـــلة الحيـــاة والحضارة ، وهى مشـــكلة تتجاوز الأيديولوجيا أو الموقف الاجتماعى السياسى ٠ وللعلماء الأمريكيين والسوفيتيين دور أساسى فى حل هـــذه المشـــكلة ٠

ففى مقدورهم توضيح الطريق الى الخروج من هذا المأزق ، مأزق التهديد باشعال حرب نووية . ثم فى مقدورهم بيان النتائج النفسية والأخلاقية المترتبة على سباق التسلح . ولا أدل على هذه القدرة من التاريخ المجيد للعلم فى صراعه من أجل السلام ومنع الحرب النووية والحد من سباق التسلح . فقبل القاء القنبلة على هيروشيما ونجازاكى أرسل العالم الفيزيقى والحائز على جائزة نوبل « نيلز بور » خطابا الى كل من روزفلت وتشرشل جاء فيه « أن اختراع سلاح ذى قوة مجهولة حدث هام . ومن شأنه أن يغير ظروف الحرب تغييرا كليا . وفى غياب معاهدة لا تحد من استعمال هذه المواد الجديدة فان أية منفعة عابرة مهما عظمت لن تقف عائقا أمام التهديد المتواصل للمجتمع البشرى » . وقد حاولت حركة « بجواش » التى أسسها اينشتين ورسل وكورى توعية الجماهير والحكومات بخطورة القنبلة الذرية . وثمة تقارير عملية لمنظمات علمية قومية ودولية تكشف عن النتائج السيئة الاقتصادية والعسكرية والبيئية للحرب النووية . ولكن الغريب فى الأمر ان ثمة تيارا لا عقلانيا يواكب الثورة العلمية والتكنولوجية . ففى الدقيقة الواحدة يصرف أكثر من مليون دولار على الأسلحة . وثمة ٥٠٫٠٠٠ رأس نووى منذ بداية انتاج الأسلحة النووية . ومعنى ذلك أن كلا منا يجلس على برميل يحتوى على ٣٫٥ طن من المفرقعات . وهذه هى الطاقة المطلوبة لكل منا لكى يسافر الى الفضاء . والنتائج التى انتهت اليها « جمعية الفيزيائيين العالميين لمنع الحرب النووية تبين أن القاء قنبلة ميجاتون واحدة على مدينة تعدادها مليون نسمة يفضى الى قتل ٣٠٠٫٠٠٠ ، واصابة ٤٠٠٫٠٠٠ يعجز الطب عن اسعافهم لأن ٥٠٪ من الأطباء سيقتلون ، ومن يتبقى منهم لن يجد الأدوية أو المعامل لأنها ستكون فى ذمة التاريخ .

وقد برهن العلم على أنه من المحال ابتكار نظام دفاعى فعال ضد الأسلحة النووية . ولهذا لم يكن من الغريب أن يحتج العلماء الأمريكان على « مبادرة الدفاع الاستراتيجى » ، أو ان شئت الدقة ، على مبادرة ريجان ، ومن بين هؤلاء أربعة عشر من العلماء الحائزين على جائزة نوبل .

وقد برهن العلم كذلك على أن عسكرة الفضاء لها تأثير سيىء

على التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، وعلى الانتاج ، وعلى البطالة . وتشير الاحصائيات الى أن ٥٪ من ميزانية التسلح تكفى لتعليم ٧٠٠ مليون أمى ، ، واطعام ٥٠٠ مليون نسمة ، واسكان ٣٠٠ مليون ، وانقاذ ٢٠٠ مليون طفل من الموت جوعا .

وفى الاتحاد السوفيتى ثمة ايمان بأن العلمـــاء هم القادرون على حل معضلات القرن العشرين .

● أما بحث الفيلسوف البلغارى « فاسيلى برودا نوف » عن « القيم الأخلاقية ومتطلبات التعايش السلمى وتطـــوير الايديولوجيا » ففكرته المحورية تدور على تحليل عبارة « لا تقتل » فى ضوء الحرب النووية . والحرب النووية ثورة فى أسلحة الحرب لأنها افناء للبشرية . فالمسألة هنا ليست مسألة قتل المليارات من البشر ، أو قتل بعض الأفراد كما فى الحروب التقليدية .

فالحرب والسلم قيم متغيرة طبقا لتغير التكنيك العسكرى . وحيث أن هذا التكنيك هو تكنيك الابادة فالسلم قيمة أساسية بل هى أساس جميع القيم لأنه بدون سلم ليس ثمة قيمة أخرى . ومن هنا فان « لا تقتل » معيار أخلاقى له دلالة أساسية فى التقييم الأخلاقى للحـــرب والسلام . وقول شائع أن السلام والحرب مرتبطان بقيم طبقية ولكن الاقتصار على هذا القول بلا معنى . فثمة علاقة جدلية بين ما هو انسانى وما هو طبقى ، ولكن الأولوية للمضمون الانسانى فى ضوء العـــلاقات الدولية المتعاظمة ووحدة البشرية . وقد كانت الأخلاق ، فيما مضى ، محصورة فيما هو اجتماعى ، أمـــا الآن فتنســحب على الانســـانية برمتها ، وعلى الأجيال القادمة وليس فقط على الأجيـــال الراهنة . وبالمثـــل كانت عبارة « لا تقتل » فيما مضى ، موجهة الى الانســـان الفرد ، أما اليوم فهى موجهة الى الانسانية ، ومن ثم يمكن أن تقول « لا تقتـــل الانسانية » . فيما مضى كان ثمة انفصال بين القيمة والوجود فى عبارة « لا تقتل » . أى بين ما حقه أن يـــكون ، وما هو كائن ، اذ كان فى الامكان تجاهل القيم الانسانية لأن تواصل الانســـانية ممكن مع هـــذا التجاهل .

أما اليوم فتجاهل هذه القيم يعرض البشرية برمتها للفناء . ولهذا فان التغير الكيفى الذى أحدثه السلاح النووى يفضى الى طرح قضية السلام بأسلوب جديد . فقضية السلام الآن ليست قضية أيديولوجية ، والحرب النووية هى ضد كل المصالح الطبقية الحيوية . ولهذا فان هذه المصالح الطبقية ذاتها تملى علينا تدعيم السلام الشامل كقيمة انسانية عامة ، والبحث عن وسائل غير عسكرية لتحقيق هذه المصالح . وقد أصبح الماركسيون على وعى بذلك فى تصورهم الراهن عن التعايش السلمى . وهم لذلك يتوقون الى اقناع جميع القوى الطبقية فى العالم بأن الحرب العالمية ضد مصالحهم لأنها تفضى الى الدمار الشامل .

ومع ذلك كله فان ريجان قد ابتكر مشروع « الدفاع الكونى » ليدفع الاتحاد السوفيتى الى مزيد من سباق التسلح ليرهقه اقتصاديا . ثم يفرض بعد ذلك شروط السلام من موقع القوة . واليمين الأصولى فى الغرب ، يؤيد هذا المشروع . يقول بارى جولدووتر : « نحن نؤثر القذف بهذا العالم برمته الى العالم الآخر على الحياة تحت المظلة الشيوعية » . بيد أن الدول الاشتراكية لا تطرح البديل المماثل : « اما الشيوعية واما فناء العالم » . ويقول وزير الدفاع الأمريكى كاسبار واينبرجر .. « ثمة مسائل أهم من السلام » ، مع ان هذه المسائل التى تبدو كذلك ليس لها وجود من غير سلام دائم وعادل . ولهذا فان منطق واينبرجر هو منطق ما قبل العصر النووى . أما منطق العصر الذرى فيوحد بين الغاية والوسيلة فى مفهوم السلام . وهذا هو السبب فى رفضنا مقولة ماوتسى تونج ومفادها أن الحرب النووية مشروعة لتحقيق نظام جديد . ومن هذه الزاوية فان الوسيلة تدمر الغاية تدميرا أخلاقيا . السلام اذن من حيث هو وحدة بين الغاية والوسيلة هو سلام ديمقراطى عادل ودائم ويستند الى أمن متبادل .

وقد أثرت اثر هذين البحثين سؤالين أحدهما عن الصراع الطبقى وحركة التحرر الوطنى والآخر عن مدى فاعلية الحوار الأمريكى السوفيتى . والسؤالان يدوران على فكرة محورية هى أن ادخال مفهوم السلام العالمى فى ضوء التهديد بحرب نووية مع أسبقية أمريكا على الاتحاد السوفيتى فى عسكرة الفضاء يستلزم تعديلا لعدة مفاهيم ماركسية من

بينها مفهوم الصراع الطبقى وحركة التحرر الوطنى · فالصراع الطبقى دموى ويستلزم العنف المسلح · وحركة التحرر الوطنى تستند الى تدعيم عسكرى من الاتحاد السوفيتى قد يفضى الى نشوب حرب نووية·فما هو موقف فلاسفة السوفيت من الدعوة الى السلام العالمى ؟

وقد رد الكسندر كاليادين قائلا : ان ثمة أولويات فى هذا العصر النووى · فالأولوية الآن ليست للصراع الطبقى أو حركة التحرر الوطنى· فهذه مسائل ثانوية بالنسبة الى مسألة منع الحرب النووية ، لأنه ماذا يفيد السوفيت اذا انتهى العالم نوويا ، وهم منهمكون فى أشياء أخرى · وفى ضوء هذا الترتيب للأولويات على أصحاب حركة التحرر الوطنى البحث عن وسائل أخرى غير وسيلة الحرب · والبحث عن هـــذه الوسائل هى مشكلتهم وليست مشكلتنا · ثم ان حركة التحرر الوطنى مؤيدة من الأمم المتحدة ، ولكن ينبغى ألا يفضى تاييدها الى حـــرب نووية · فقد قرر السوفيت الامتناع عن الضربة النووية الأولى ، وعدم مسايرة ريجان فى مشروع « حرب النجوم » · فنحن نعتقد أن العامل الاقتصادى كامن فى هذا المشروع ، اذ أن الغاية منه مزدوجة :

١ ـ دفع الاتحاد السوفيتى الى سباق التسلح · وهذا غير ممكن لأن لدينا مشاكل اجتماعية وريجـــان يعلم ذلك ، ثم نحن ملتزمون بخطـة اقتصادية لصالح الشعب السوفيتى ·

٢ ـ مزيد من الأرباح لشركات التصنيع الحربى ·

ثم أضاف الفيلسوف البلغارى فاسيل برودانوف قائلا انه قد صدر فى بلغاريا قانون ينص على سجن من يدعو الى الحرب ·

أما التساؤل عن جدوى الحوار الأمريكى السوفيتى فالمقصود منه ، فى رأيى ، هو ما لا حظته من سيادة تيار الأصولية الدينية فى أمريكا ، وهو تيار لا معقول ويرفع شعار « الاتحاد السوفيتى شيطان العالم » · وهو شعار دينى يذكرنا بالعصر الوسيط حيث المجتمعات دينية الرؤية الاجتماعية · أما الاتحاد السوفيتى فالتيار السائد فيه هو التيار العلمانى حيث المجتمعات علمية الرؤية الاجتماعية · وقد رد سميرنوف (أستاذ

الفلسفة بأكاديمية العلوم) قائلا : « أنت محق فى تشاؤمك ولكن التيار العام للبشرية يدعونا الى التفاؤل ، اذ أن الروح العقــلانية هى التيار السائد وهى المنتصرة فى نهاية المطاف . ولهذا فان التباين القائم الآن ليس تباينا مطلقا ، فهو قابل للتطور . ونحن كفلاسفة ندرك أن التعاون ممكن فى المجال الثقافى ولكنه غير ممكن فى المجال العسكرى أو السياسى . وقديما قال الفيلسوف اليونانى ابيقور : اذا لم تكن الفلسفة قادرة على معالجة شرور الانسان فهى بلا معنى » .

يبقى فى نهاية هذا العرض البحث الذى ألقيته بعنوان «الايديولوجيا والسلام » . العلاقة بينهما معقدة وتستلزم اعادة نظر فى مفاهيم لم تعد صالحة فى العصر النووى . فالتباينات الايديولوجية لم تمنع العلماء ، وفى مقدمتهم أينشتين ورسل وكورى ، من اصدار منفستو ممهور بامضائهم هم وغيرهم للاجابة عن السؤال التالى : هل نضع حدا للجنس البشرى أم يشجب الجنس البشرى الحرب ؟ ..

والحرب المقصودة هنا هى الحرب النووية لأنها الحرب الوحيدة التى فى امكانها افناء البشرية . والسؤال اذن : هل هذا المنفستو الداعى الى السلام يستبعد الايديولوجيا كعامل ضرورى : وفى صياغة أخرى : هل السلام ممكن بدون ايديولوجيا بدعوى أن هؤلاء العلماء ، مع تباين ايديولوجيتهم ، قد اتفقوا على مسألة أساســية وهى الادانة بلا شرط للحروب النووية ، ومعاداة الروح الحربية مستندين فى ذلك الى المنجزات التكنولوجية لصالح السلاح ؟

للجواب عن هذا السؤال يلزم تعريف كل من السلام والايديولوجيا . فما السلام ؟ الأمثلة التاريخية مطلوبة للجواب عن هذا الســؤال . قام الفرنسيون بالثورة عام ١٨٤٨ وأعلنوا الجمهورية ثم أرسلوا خطابا الى ماركس الذى كان قد نفى من باريس قبل الثورة بسنوات قليلة جاء فيه : « أيها البطل المخلص . لقد طردك الطغيان ، والآن فرنسا الحرة تفتح الأبواب لك ولكل من ناضل من أجل غاية مقدسة ، من أجل الاخاء بين البشر أجمعين » . ومعنى هذه العبارة ان القضاء على الطغيان وتحقيق السلام يستلزم الحرب ، أى أن ثمة علاقة جدلية بين الســلام والحرب ،

اذ أن السلام هو ثمرة الحرب • بيد ان ثمة اعتراضا على هـــذه العلاقة الجدلية على أساس أن الحرب المقصودة هنا هى الحـــرب الاجتماعية ، ولكن ماذا عن الحرب الكونية ؟ هل هذه الحرب الكونية ضرورة لتحقيق السلام الكونى ؟

للجواب عن هذا السؤال ينبغى تحليل كل من الحرب الاجتماعية والحرب الكونية • الحرب الاجتماعية هى ثمرة علاقة مغتربة بين الانسان وأخيه الانسان أو اذا شئنا الاستعانة بمصطلحات هوبز لقلنا « الانسان لأخيه الانسان ذئب » • بيد أن هذه العلاقة ثانوية ، أما العلاقة الأساسية فهى بين الانسان والكون • وأصل الحضارة دليل على ما نقول • فبزوغ الحضـــارة مردود الى أزمة الطعام فى عصر الصيد بسبب تغير المنـــاخ وهجرة الحيوانات وتغير البيئة • الأمر الذى دفع الانسان الى البحث عن وسيلة مبتكرة للحصول على الطعام فابتدع التكنيك الزراعى • بيد أن هذا الابداع قد أفضى الى علاقة جديدة بين الانسان والطبيعة •فبعد أن كانت علاقة الانسان بالطبيعة سلبية أصبحت ايجابية وخلاقة • وبعد أن كانت علاقة الانسان بالطبيعة أفقية فى عصر الصيد أصبحت رأسية فى العصر الزراعى • وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الانسان أصبح على وعى بأن فى قدرته مجاورة الطبيعة ، وهذه المجاوزة تعنى تأنيس الطبيعة وذلك بتغييرها •

ولكن مسألة التغيير لم تكن على وتيرة واحـــدة ، ذلك أن بزوغ المجتمعات الطبقية فى نسيج الحضارة الزراعية قـــد أفضى الى اغتراب الانسان عن الطبيعة فابتكر الانسان مفهوم « المحرم » ومعناه عزل أفراد أو أشياء عن باقى العالم ، ومنحهم صفة « المقدس » وهذا هو السبب فى أن المحرم ينطوى على الأمر المطلق ولكن بمعنى سلبى « أنت لن » • ومن ثم فان أساس المحرم هو فعل ممنوع • والترجمة التاريخية لهذه العبارة : التعصب ثمرة حتمية لمفهوم المحرم واذا ارتقى المحرم الى مستوى المطلق كان لدينا المعتقد ، لأن المعتقد dogma هو مطلق عينى يتخذ كأساس للمجتمع • ومن هذه الزاوية فان أى نظام اجتماعى يرقى الى مستوى المطلق أو الـ « اية » فان هذا المطلق أو الـ « اية » يتعصب ضد مطلق آخر أو «اية» أخرى • وهكذا يصبح التاريخ البشرى صراعا بين مطلقات أو

ايـــات isms . والنتيجة الحتمية لهذا الصراع هزيمة المطلق أو الـ «اية» وتدخل البشرية فى فترة نفى المطلق أو ما اسميه «نفى الـ اية de-ism أو « اللا ايه » . بيد أن هذه المرحلة مؤقته وسرعان ما يبزغ مطلق جديد أو ما أسميه « اعادة الـ اية re-ism » . وهكذا ليس ثمة مجال للسلام فى فترات « الـ ايات » .

خلاصة القول ان « الـ ايات » ايديولوجيات و « اللا أيات » نفى للايديولوجيات . وبهذا المعنى يقال ان السـلام هو نفى الايديولوجيا . فاذا كنا نريد ســلاما دائما علينـــا حذف مفهوم الايديولوجيا ، وهذا الحذف ممكن اذا نظرنا الى النشاط الانسانى ليس من منظور التعارض مع الطبيعة ، ولكن من منظور الوحدة بين الانسان والطبيعة ، ومن ثم يصبح ممكنا أن يتحد المجتمع والطبيعة فى نسق واحد ، ويصبح النشاط الانسانى تفاعلا بين الجزء والكل . والثورة العلمية والتكنولوجية ارهاص لهذا التفاعل . فبفضل هذه الثورة تحرر الانسان من قيود المكان وحلق فى الكون مفرزا « وعيا كونيا » . وبدون هذا الوعى الكونى ، فى العصر النووى ، فموت الانسان وموت الكون أمر محتوم . ومن هذه الزاوية يمكن تحوير العبارة الأخيرة فى منفستو الحزب الشـــيوعى على النحو التالى ، « ياشعوب العالم اتحدوا مع الكون وليس ضد الكون » .

وفى نهاية المؤتمر أعلن جون سومر فيل خبـــرين هامين أحدهما طيب والآخر سيىء . الخبر الطيب عن موافقـــة الوفـــدين السوفينى والأمريكى على اصدار مجلتين للحوار الدولى احداهما فى موسكو والأخرى فى واشنطن . أما الخبر السيىء فعن رفض السفير الأمريكى فى بلغاريا منح تأشيرة دخول لأمريكا لثلاثة فلاسفة بلغاريين لحضور المؤتمر . وكان تعقيب سومر فيل أن الرفض مخالف للقانون الأمريكى الذى ينص على منح تأشيرة دخول لأى عضو فى حزب شيوعى شريطة أن يكون وجوده فى أمريكا فى صالح المصلحة الوطنية لأمريكا . وتساءل سومر فيل عما اذا كان مؤتمر يدعو الى الســـلام العالمى هو ضـــــد مصـــلحة أمريكا . فاذا كان ذلك كذلك فمعناه أن حكومة ريجان ضد السلام فى حين أن ريجان يعلن دائما أنه مع السلام . ولهذا قرر أعضاء المؤتمر الاستفسار من

ادارة ريجان عن سبب منع الفلاسفة الثلاثة البلغاريين من الحضـــور . وفوض سومر فيل فى اتخاذ الاجراء المناسب . وقد أرسل سومر فيـــل رسالة الى وزير الخارجية جورج شولتز هذا نصها :

١٤ مايو ١٩٨٦

جورج شولتز المحترم

وزير الخارجية

عزيزى الوزير شولتز

بالاشـــتراك مع القسم المركزى للجمعية الفلســـفية الأمريكية بجامعة سانتلويس دعونا ثلاثة فلاسفة من بلغاريا وهم ستيفانانجيلوف مدير مركز الفلسفة وعلم الاجتماع بأكاديمية العلوم البلغارية ، وميشيل بنتشـاريف السكرتير العلمى لأكاديمية العلوم البلغارية ، ودوبرين سباسوف الأستاذ بكلية الفلسفة بجامعة صوفيا . ولكن السفارة الأمريكية فى صـــوفيا لم تمنحهم تأشيرة الدخول . وهذا الاجراء السيىء أحدث غضبا شديدا لدى أعضاء المؤتمر خاصة وأن بعضنا أعضاء فى الجمعية الفلسفية الأمريكية وأنا واحد من هؤلاء . وقد اعتدنا دعوة الفلاسفة السوفيت وفلاسفة آخرين من دول شيوعية الى مؤتمراتنا الفلسفية الأمريكية ليشاركوا فى حـــوار أكاديمى مسئول من أجل تدعيم التفاهم المشترك .

وبهذه المناسبة فنحن على وعى بالقانون الأمريكى الذى بمقتضاه كنا نقدم تفسيرا عن السبب الذى بمقتضاه نعتقد أن دعوة فيلسوف معين تتفق ومصلحة أمريكا القومية ، وبعد أن تملأ البيانات المطلوبة بهذا الشـأن تمنح للمدعو تأشيرة الدخول . ومع ذلك فقد رفض منح تأشيرة للفلاسفة الثلاثة دون أن تعطى لنا الفرصـــة لتوضيح المصـــلحة القـــومية فى دعوتنا لهؤلاء .

فنرجو التفضل باحاطتنا علما ، قبل أن نتخذ الاجراءات اللازمة ، بأسباب هذا الرفض . ولدينا احساس بأن سياسة ريجان تحث على الحوار

المباشر الجاد والمسئول ، وليس على منع هذا الحوار • فهل هذا الحوار لم يعد متفقا مع المصلحة القومية لأمريكا ؟

ونحن فى انتظار الرد على هذه المسألة التى تمس أعمق اهتماماتنا المهنية والتزاماتنا •

المخلص
جون سومر فيل
رئيس الفلاسفة الدوليين
لمنع الانتحار النووى للبشرية

أزمة الانسـانية **

الى أيـن ؟

عنوان هذا البحث خلاصة « مؤتمر دولى فلسفى فـوق العادة » انعقد فى كوردوبا بالأرجنتين فى الفترة من ٢٠ الى ٢٦ سبتمبر (ايلول) ١٩٨٧ . ولهذا المؤتمر قصة . فقد كان من المقـرر انعقاده فى سبتمبر (ايلول) ١٩٨٦ . وفى يوليو (تموز) ١٩٨٦ استلمت خطابا من رئيس المؤتمر ينبئنى فيه بتأجيل المؤتمر الى سبتمبر ١٩٨٧ . وكان المكتوب على غلاف النشرة الأولى « مؤتمر عالمى فلسفى فوق العـادة » ، وفى داخل النشرة أسماء أربع لجان مشرفة على تنظيم المؤتمر منها « لجنة شرف » يرأسها رئيس الجمهورية راولا الفونسين وبعض كبار المسئولين ، ولجنة تنفيذية تضم خمسة أساتذة ، ولجنة أكاديمية بها ثلاثة وعشرون أستاذا يأتى فى مقدمتهم فيلسـوف عظيم أعتز بصـداقته هو ماريو بونجه(١) . كان معارضا لحكم بيرون ففصل من الجامعة وهاجر الى كندا ، ثم بدأ يتردد على الأرجنتين مع عـودة الديمقراطية فى الوقت الراهن . ثم لجنة أمريكا اللاتينية ويرأسها فيلسوف مناضل هو فرنشسكو ميرو كيسادا . كان وزيرا للتعليم فى بيرو من ١٩٦١ الى ١٩٦٣ ، وهو يعد من المناضلين المرموقين فى أمريكا اللاتينية .

وفى النشرة الثانيـة تغيـر غـلاف النشـرة فأصبح « مؤتمر دولى فلسـفى فوق العـادة » . وسبب هـذا التغيير من «عالمى» الى «دولى» هو الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية(٢) وما ينشده من احتكار لفظ «عالمى» بحيث لا يطلق هذا اللفظ الا على المؤتمر العالمى الفلسفى الذى يعقده هذا الاتحاد كل خمس سنوات . أما اضافة لفظ « فوق العادة» فهى اضافة من قبل الاتحاد الدولى حتى لا يدخل مؤتمر كوردوبا ضمن سلسلة مؤتمرات دولية يمكن أن يكون هو أولها . ومعنى ذلك أن مؤتمر كوردوبا وحدة قائمة بذاتها ينتهى من غير أن يكون حلقة فى سلسلة .

وفى النشرة الثالثة للمؤتمر فوجئت بالغاء اللجنة الأكاديمية والذى

يأتى فى مقدمتها ماريو بونجه وقـــد فوجىء ماريو كذلك ، ولهـــذا آثر الترحال بعد القاء بحثه فى اليوم الثانى من انعقاد المؤتمر .

ومما يلفت النظر فقرة مقتضبة ، فى النشرة الثانية ، جاء فيها أن اللجنة التنفيذية للمؤتمر مغتبطة بالانجاز الذى حققته فى زمن وجيـز والذى أسهم فى تحقيقه المجتمع الدولى من أجل مساندة الديمقراطية فى الأرجنتين ، وهذا واضح من وعد بالحضور وارد من قبل رؤساء أمريكا وأوربا بالاضافة الى رئيس جمهورية الأرجنتين . وفى افتتاح المؤتمر لم يحضر لا هذا ولا ذاك .

وأيا كان الأمر فقد انعقد المؤتمر مساء ٢٠ سبتمبر (ايلول) . وعند مدخل قاعة المؤتمر التى تسع ثلاثة آلاف شـــخص اصطفت مجموعة من الطلاب الجامعيين تحمل لافتات تعلن عن تأييد الطلاب لاضراب أساتذة الجامعات ، فى الأرجنتين ، عن العمل لحث الحكومة على زيادة المرتبات لمواجهة الارتفاع الصاروخى للأسعار . واقترب منى أحد هؤلاء الطلاب وانا فى طريقى الى مدخل قاعةالمؤتمر فسألته عن جدوى وقوفهم فى هذا المكان فكان جوابه أن سبب ذلك هو عرض قضيتهم على الفلاسفة الذين جاءوا من مختلف أنحاء العالم لعلهم يضغطون على الحكومة الأرجنتينية لدفعها الى تحقيق ما ينشدون فابتأســـت واغتبطت . ابتأست للوضع الاقتصـــادى ، واغتبطت للنزعة الانســـانية الكامنة فى سعى الطلاب الى فلاسفة ليسوا مواطنين أرجنتينيين . ثم أردفت بسؤال عما اذا كان الطلاب ضد انعقاد المؤتمر بحكم الميزانية الضخمة المرصودة له فى دولة ترقى ديونها الى أربعين مليار دولار فكان جوابه أن ليس لديهم اعتراض على أية ميزانية ترصد لنشر المعرفة الانسانية . ولا أدل على صدق هذا القول من اكتظاظ قاعة المؤتمر بالأساتذة والطلاب .

ولم يكتف الطلاب بحمل اللافتات ، بل وزعوا بيانا مفصلا بقضيتهم عنوانها « اضراب الأساتذة ينبغى أن يكلل بالنجاح » ، مضمونه أنه منذ شهرين وفى أكثر من عشرين جامعة أضرب الأساتذة عن العمل وعددهم يربو على الستين ألفا ، اذ ليس فى مقدورهم مواجهة الموقف الاقتصادى. فمرتباتهم تعادل ٣٥٪ من مرتباتهم التى كانوا يتقاضونها عام ١٩٨٣ .

ويحاول عملاء الحكومة من أساتذة وطلاب احداث وقيعة بين الطلاب والشعب والأساتذة • ولهذا فالمطلوب تضامن الجميع ، فاستراتيجية الحكومة هى مساندة الاهداف الرجعية : الغاء التعليم بوضع قيود على دخول الجامعة • وهل فى الامكان توقع غير ذلك من حكومة « عقدت قرانها » مع الاقتصاد الدولى ؟ ثم ينتهى البيان باثارة سؤال : أين مكمن الخطر اذن ؟ وجواب البيان أن الأساتذة يدافعون عن التعليم ضد « البربرية » • فنظام التعليم مندهور بسبب اقتصاد متدهور الى حد ليس له مثيل •

وأيا كان الأمر ، فقد اقتصرت كلمات الافتتاح على رئيس المؤتمر ورئيس جامعة كوردوبا ومحافظ كوردوبا ورئيس الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية • أوضح رئيس المؤتمر فى كلمته أن الغاية من انعقاد المؤتمر مواجهة أزمة البشرية التى قد تنتهى الى فنائها وليس من مخرج لهذه الأزمة سوى مولد بشرية جديدة وعالم جديد حيث تكون المحبة هى السائدة ، أو ان شئت مصطلحا آخر فقل انه (العالمية) أو «الكونية(٣)» التى تقف ضد الدوجماطيقية ، وتستند الى التكنولوجيا من حيث أن هذه ليست محايدة ، وانما هى حبلى بايديولوجيا هى الايديولوجيا العالمية •

وفى نفس الطريق سار رئيس جامعة كوردوبا حيث دعا الى ضرورة تأسيس مجتمع عالمى للخروج من الأزمة الاقتصادية • أما محافظ كوردوبا فكانت الغاية من كلمته ابراز أهمية التعاون بين الفلاسفة ورجال السياسة بدعوى أن لهم هدفا مشتركا هو تأسيس مجتمعات ديمقراطية تستند الى الفحص النقدى لجميع مجالات الحياة الاجتماعية • أما رئيس الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية « فنانت كوشى » فقد ارتأى أن قضية المؤتمر « الانسان والطبيعة والتاريخ » قضية حادة فى هذا العصر • فليس أهم من الانسان وتطلعاته المشروعة ازاء المجتمع والدولة من أجل مستقبل تستثمر فيه امكاناته الكامنة • فقد عاشت البشرية وكأن الطبيعة التى تحتوينا تمنحنا أساسا ثريا بلا حدود • بيد أننا بدأنا نفطن الى أننا نملك من الوسائل ما يسمح بتشويه الطبيعة ، وبتحويل الأرض الى مكان غير صالح للاقامة • فالنمو غير المسئول للتكنولوجيا يؤثر فى حياتنا بيولوجيا

وسيكولوجيا ، وانتاج الانسان الآلى قد يفضى بالبشرية الى نتائج سيئة فى مستقبل الأيام . ثم يتساءل كوشى : هل محكوم على البشرية بنهاية مدمرة ؟ وجوابه اتسم بمسحة من التفاؤل ، ذلك أن الفلسفة ، من حيث هى تفكير راديكالى فى طبيعة الانسان وبيئته الطبيعية والاجتماعية ، تؤدى دورا أساسيا فى اثارة الوعى بالمأزق . ومسئوليتنا تكمن فى ضرورة خلق أخلاق جديدة تحافظ على كرامة الانسان ، وتسمح لنا بأن نكون أسياد أنفسنا ، بل تسمح لنا بأن نتحكم فى التكنولوجيا بوسائل عقلانية . ولهذا لم يكن من العبث أن يعقد الفلاسفة مؤتمرات مثل هذا المؤتمر لبحث قضية الانسان ، وعلاقة الانسان بالطبيعة والتاريخ .

وهكذا تميزت جلسة الافتتاح بأنها كانت مناسبة لطرح قضايا محددة فى حاجة الى تأصيل نظرى وعملى . ولم تكن أبحاث المؤتمر ، وعددها قارب الثلاثمائة ، بعيدة عن هذه المفاهيم ، وأعنى بها أزمة البشرية فى القرن العشرين ، ومغزى العالمية أو الكونية ، وامكان تأسيس أخلاق جديدة ، وأثر الثورة العلمية والتكنولوجية على مسار البشرية ، ووسائل التحرر من قوى القهر والهيمنة خاصة وأن المؤتمر منعقد فى احدى دول أمريكا اللاتينية : الأرجنتين ـ بلد الانقلابات العسكرية ـ بحثا عن « طريق التحرر » . فقد جاء فى النشرة الأولى للمؤتمر أنه « بعودة الديمقراطية » عاد كثير من المفكرين والمربين الى جامعات الأرجنتين . وهذا ظرف ملائم يسمح ببداية جديدة للحوار الفلسفى مع كل البلدان . والأزمة الراهنة والتى لم يسبق لها مثيل والمؤثرة فى البشر والمؤسسات انما تشير بالضرورة الى اعادة النظر فى مصير البشرية .

والأسباب التى حددت القضية المحورية للمؤتمر مردودة الى مايلى :

ان كوردوبا والأرجنتين ليستا بمعزل عن هذا المشروع وهو دعوة أمريكا اللاتينية برمتها للمفكرين والعلماء من أنحاء المعمورة للمساهمة الخلاقة فى تبادل الأفكار .

والطائر المختار (المرسوم على غلاف جميع نشرات المؤتمر) انما هو رمز للحضارة القديمة فى أمريكا اللاتينية ، ورمز لوعد بعالم جديد وأفضل . والطائر « الكوندور » يهم بالطيران .



طائر الكوندور يهم بالطيران
رمز لوعد بعالم جديد

وهذه الظروف الفريدة هى التى تفسر مقولة « فوق العادة » التى جرؤنا على أن نصف بها هذا المؤتمر » .

ولهذا كان من الطبيعى ان يلقى الفيلسوف المناضل « فرنشسكو ميرو كيسادا » (بيرو) البحث الأول فى هذا المؤتمر الدولى الفلسفى فوق العادة . وعنوان بحثه هو قضية المؤتمر « الانسان والطبيعة والتاريخ »، وهو بحث فلسفى سياسى ينشد رفع هيمنة القوتين العظميين . بيد أن رفع الهيمنة لن يكون رفعا فلسفيا بل رفعا سياسيا . فكيسادا لا ينكر أن الحضارة الأوربية تتخذ من العلم والمعرفة أساسا للتقدم والرفاهية ، وأن الفضل فى ذلك مردود الى قول الفيلسوف الانجليزى فرنسيس بيكون أن « المعرفة قوة » بمعنى أن العلم يزيد فى سلطان الانسان على الطبيعة . ولهذا نفذ بيكون الى ماهية المنهج الاستقرائى ، وحاول أن يرسم بناءه ، ففصل القول فى الطرق التجريبية . ولم يدر فى ذهنه أن يكون العلم مصدرا للهيمنة وليس مصدرا للسعادة . فالحادث الآن سيادة الهيمنة استنادا الى العلم ، وبرور تناقضات نعجز عن رفعها مثل تلوث البيئة ، والتهديد باستخدام الأسلحة النوويه ، وتناقضات المنطق الرياضى ، وأزمة الفزياء النووية بسبب « مبدأ اللاتعين» عند هيزنبرج ، ومفاده أنه لا يمكن تحديد وضع الجسيم وسرعته فى آن واحد . ودار الخلاف بين الفزيائيين على مدى تأثير هذا المبدأ على مبدأ العلية . وقد كان من نتيجة هذا الخلاف أن دعا فريق من الفلاسفة والعلماء الى التشكيك فى مبادىء العلم والمعرفة ، ومن ثم الى موت العقل . وكيسادا ضد هذه الدعوة لأن تجاوز الشك ممكن بفضل قوة العقل . ولكن ما أساس قوة العقل ؟ فى رأى كيسادا ، وهو يتاثر فى هذا الرأى بكانط ، أنه لما كانت الصورة التى تبدو لنا فيها الطبيعة العاقلة هى الانسانية كانت الانسانية غاية فى ذاتها وليست وسيلة لغاية خارجة عن ذاتها ، وصيغتها الأخلاقية « اعمل بحيث تعامل الانسانية فى شخصك وفى أى شخص آخر كغاية لا كوسيلة » . واذا استندت حركات التحرر ، فى أمريكا اللاتينية ، الى فلسفة كانط فى الأخلاق ، تحررت من الهيمنة .

وبعد أن انتهى كيسادا من القاء بحثه انتحيت به جانبا ، فقد كان

لى تحفظ خاص على مفهوم « هيمنة » القوتين العظميين ، وذلك أن رفع الهيمنة ، فى رأى كيسادا ، هو رفع سياسى وليس رفعا فلسفيا . ولكن من المعروف أن كلا من القوتين العظميين ، يتبنى فلسفة محددة . الفلسفة الليبرالية هى أساس النظام الأمريكى مهما يقال الآن عن ذيوع الأصولية الدينية(٣) ، ذلك أن هذه الأصولية لم تصبح بعد هى المعبرة عن النظام الأمريكى .ومن المعروف كذلك أن الفلسفة الماركسية هى أساس النظام السوفييتى . وكان رد كيسادا أنه يحد الهيمنة بالبعد السياسى والاقتصادى ، ذلك أن المؤسسات الاقتصادية ، فى أمريكا ، تقف ضد تحرر أمريكا اللاتينية . فقد حاولت محاصرة كوبا ولكنها فشلت ، وتحاول محاصرة نيكاراجوا ولكننا نناضل الآن من أجل اجهاض هذه المحاولة . ولهذا يرفض كيسادا أن يحد الهيمنة بالبعد الفلسفى أو الفكرى ، فهو بعد متروك للمناضل ، فهو وما يشاء من أخذ بالليبرالية أو الماركسية بشرط أن يتعامل مع الانسان على أنه غاية فى ذاته وليس على أنه وسيلة ، وذلك على نحو ما يذهب اليه كانط فى تأسيس مذهبه الأخلاقى .

وفى تقديرى أنه يبقى بعد ذلك سؤال :

هل الأخلاق الكانطية كافية لتحرير أمريكا اللاتينية ؟

أمر مشكوك فيه لأن الأخلاق ، عند كانط ، ليست متزمنة ، أى انها مجاوزة للزمان والمكان ، وبالتالى خالية من المضمون الاجتماعى الاقتصادى . فموضوعها الخير المطلق ، ولكن الخير المطلق مركب من الخير الخلقى (الفضيلة) وهو ليس الخير التام ، بل هناك الخير الذى هو موضوع ميولنا الحسية (السعادة) . وهذا التركيب نتصوره فى معنى الخير الأعظم ، وهذا المعنى هو المبدأ الموحد بين الفضيلة والسعادة ، والسؤال بعد ذلك : هل فى الامكان تحقيق الخير الأعظم ؟ جواب كانط فى كتابه « نقد العقل العملى » أنه ليس فى الامكان تحقيق الخير الأعظم الا فى عالم غير هذا العالم ، وبفعل فاعل تتحد فيه الفضيلة والسعادة اتحادا تاما وهو الله . ومعنى ذلك أن كانط يرحل الأخلاق الى عالم آخر . وأنا لا أعتقد أن كيسادا وأمثاله من الفلاسفة المناضلين الذين

يستندون الى أخلاق كانط للتخلص من الهيمنة يقبلون هذا الترحيل . يبقى اذن أن أخلاق التحرر فى حاجة الى تأويل جديد لأخلاق كانط . وأغلب الظن أن التأويل الجديد سيستند الى مفهوم « الاستقلال » . فمنذ عصر التنوير والعلمانيه ومفهوم الاستقلال هو أساس الانثروبولوجيا والفلسفة والأخلاق ، بل ان هذا المفهوم هو الاختيار المسيحى الأساسى منذ مجمع الفاتيكان الثانى . ومن ثم فمفهوم الاستقلال له معنيان أحدهما فلسفى والآخر لاهوتى . عن المعنى الفلسفى نشأت فلسفة التحرر ، وعن المعنى اللاهوتى بزغ لاهوت التحرر . لاهوت التحرر يدور على فكرة محورية مفادها أن رسالة المسيح تحرير البشرية ، ومن ثم تكون مهمة الكنيسة تحقيق الخلاص الأرضى وليس فقط الخلاص الأبدى ، وذلك بأن تلتزم الانحياز الى الطبقات المقهورة فى مواجهة الطبقات الظالمة . أما فلسفة التحرر فنقطة البداية فيها ممارسة تحرر المقهورين من حيث أنهم ، تاريخيا واجتماعيا ، يشكلون طبقة ، وجغرافيا يشكلون أمة ، وجنسيا يمثلون المكبوتين بفعل ايديولوجيا ذكورية . ويأتى أنريك دوسيل(٤) فى مقدمة فلاسفة التحرر ومع ذلك فانه لم يكن من بين أعضاء المؤتمر .

وقد أثيرت قضايا التحرر فى ندوة بالمؤتمر بعنوان « فلسفة أمريكا اللاتينية والتحرر » . شارك فيها من أوروواى « مورشيو لانجان » و « كارلوس ماتو » و « سيريو لوبيز » ، ومن الارجنتين « كارلوس كولن » و « انطونيو كينن » ، ومن فنزويلا « نونز تنوريو » ومن كوبا « بابلو كوادارما » ، ومن بوليفيا « اسيتبوير برتولوزو »،ومن البرازيل « أوسمار سوزا » .

فى بداية الندوة أعلن « مورشيو » أن الغاية من عقدها اجراء حوار عن تجسيد الفلسفة فى عملية التحرر ، وتحديد استخدام العقل فى ضوء التحرر . الأمر الذى يستلزم تحديد المسائل الاشكالية ، وبيان وجهات النظر المتباينة للثقافات المتنوعة. وثمة قضايا متداولة فى أمريكا وعلينا الآن تناولها وهى : تاريخ الفلسفة ضد تاريخ الأفكار ، المنهج والمقولات ، تعليم الفلسفة .

وفى رأى كارلوس ماتو أن على فلاسفة أمريكا اللاتينية أن يتفلسفوا سويا دون أن ينفرد أى منهم بالتفلسف ، ذلك أن ثمة سمة مشتركة ، وهى أنهم أصدقاء ملتزمون الفلسفة التحررية والفلسفة الاشتراكية والفلسفة الماركسية والفلسفة المسيحية ، وان شئنا الدقة قلنا انهم ملتهبون حماسا بالنقد الفلسفى والحوار البناء . ثم انهم يؤثرون مواصلة التحرر فى ضوء الفلسفة التقليدية ، بل انهم قلقون على عمليات التحرر ، فى أمريكا اللاتينية والعالم الثالث ، وهم يصيغون فلسفة التحرر وما تنطوى على هذه الصياغة من مشكلات . وفلسفة التحرر لا تعنى التحرر فى ذاته ، وانما تعنى الانفتاح على الآخر ، وعلى الحب الذى يحيلنا الى الآخر والى أنفسنا . ولهذا فالممارسة العملية هى بيت القصيد من فلسفة التحرر . ويقصد بهذه الممارسة الأخلاق والعادات والسياسة .

ويرى كوادا راما أن ثمة وحدة بين الفلسفة والتحرر على غرار الوحدة بين الجلد واللحم . ويرى كذلك أن التركيز ينبغى ألا يكون على الماضى بل على المستقبل . ان فكر أمريكا اللاتينية كان دائما فكرا محررا. والماركسية ليست هى الفلسفة الوحيدة . فهذه هى اللحظة التى نحرص فيها على الوحدة مع التباين . ثم ان فلسفة التحرر ينبغى ألا تكون مجرد نضال سياسى أو مجرد نظرية مجردة ، وانما ينبغى أن تضم هذا وذاك فى وحدة عضوية .

وفى نفس الطريق يسير ننوريو ، اذ يلاحظ ، فى بلدان أمريكا اللاتينية ، أن السياسيين يتسمون بالتجريبية مع قليل من الوعى ، والمثقفين لهم قدرة هائلة على التنظير مع احتكاك ضئيل بالواقع . ومهمة فلسفة التحرر أن تدخل النظرية فى الممارسة العملية ، ومن ثم تفضى بالفئات الاجتماعية المتباينة الى نضال مشترك من أجل التحرر .

أما كينن فيرى أن فلسفة التحرر ليست محدودة بمجموعة من الفلاسفة ، وانما هى ممتدة الى التحرر الشعبى والشخصى . وثمة اشكالية خاصة بفلسفة التحرر وهى اقرار الهوية الثقافية ، وربط هذه الهوية بمشروع .

وكان من بين الحاضرين فى الندوة فيلسوف هندى «نسيج وحده»، فهو فيلسوف مليونير : انه سوامى برانافانادا . تدير أعماله احدى وعشرون سكرتيرة منهن اثنتان تلازمانه فى رحلاته العالمية ، وله ثلاثة مكاتب فى الارجنتين والمكسيك وسان فرنسيسكو ، أما مؤسساته الثقافية فتتجاوز المائة . أسهم بسخاء فى هذا المؤتمر . وثمة جائزة فلسفية باسمه تمنح سنويا لفيلسوف متميز أو مؤسسة فلسفية فى الاجتماع السنوى للمؤتمر الفلسفى فى الهند . وقد صدر كتابه رقم ٤٧ فى الأرجنتين والمكسيك بعنوان « الفلاسفة العالميون ينصتون الى «سوامى برانافانادا» وقد أهدانى نسخة بمناسبة ما كتبه عنى . ثم هو يعمل فى عدة لجان بالأمم المتحدة لمدة تتجاوز الثلاثين عاما .

وأيا كان الامر ، فالمهم تعليق سوامى على ما دار فى ندوة أمريكا اللاتينية ، فقد قال : ليس لدى فلاسفة أمريكا اللاتينية فلسفة محددة حتى الآن ، بل ليس لديهم أى تحديد لهويتهم . والغالبية منغمسة فى الفلسفة الأوربية ، ومتأثرة بالماركسية وعلى التخصيص فى كوبا ونيكاراجوا . ويرى سوامى أن الماركسية ليست صالحة لأمريكا اللاتينية لأنها تخلو من الحرية ، وانما الصالح لها عدم الانحياز . ثم ان فلاسفة أمريكا اللاتينية أتباعيون وليسوا ابداعيين . والمطلوب هو الابداع . واذا اتخذوا طريق عدم الانحياز كان الابداع فى الامكان .

ثم ألقى سوامى بحثا بعنوان « مفاهيم عالمية فى فلسفة اليوجا » ومن الشائع والمعروف أن اليوجا(٥) ليست فلسفة ومع ذلك فان سوامى يتناولها على أنها فلسفة . وثمة خمسة مفاهيم أساسية . يأتى فى المقدمة مفهوم الفعل حتى تتقدم البشرية فى جميع الميادين . ثم مفهوم الحب وتأويل الفلاسفة لهذا المفهوم فى اطار الظروف التاريخية لممارسته من أجل رفاهية المجتمع ورفاهية البشرية . والمفهوم الثالث هو مفهوم الأنا ومكانته فى الفلسفة وفى تطور الانسان . والمفهوم الرابع هو مفهوم التحكم فى الذات حتى لا يصبح الانسان ضحية المشاكل النفسية والبيولوجية . أما المفهوم الخامس والأخير فهو مفهوم الأخلاق الفلسفية وكيفية تطبيقها بأسلوب عملى . والفلسفة ، فى نهاية المطاف ، هى من

أجل الجماهير • ولهذا فمسئولية الفلاسفة اليوم تغيير مناهجها لتحقيق هذه الغـــاية •

بيد أن الذى لفت نظرى فى أفكار سوامى اهتمامه بأن تتبنى أمريكا اللاتينية مفهوم عدم الانحياز • ومن المعروف أن عدم الانحياز نشـــأ كأسلوب للتعامل بين القوتين العظميين المتناقضتين • أما الآن فهاتان القوتان قد انتقلتا من المجابهة الى التعايش السلمى الى السلام العالمى •

والسؤال اذن : أين التناقض فى ضوء الدعوة الى السلام العالمى أو ان شئت الدقة فقل السلام الكونى من حيث أن حرب النجوم ليست مهددة للوجود الانسانى فحسب بل أيضا للوجود الكونى ؟

وأنا أترك الجواب عن هذا السؤال لبحث ألقاه جانوس كوتشنسكى (بولندا) رئيس تحرير مجلة « الانسانية والديالكتيك » التى تصدر فى وارسو عاصمة بولندا • وعنوان بحثه « النظام العالمى كأساس للسلام الحقيقى ، والعالمية كفلسفة للبشرية » • ففى رأيه أن التوتر الراهن ، فى العالم ، يستلزم خلق سلام ، فما هو السلام فى أساســه الوجودى والاجتماعى • والجواب عن هذا السؤال يستلزم أسلوبا جـــديدا فى التفكير • ولأينشتين قول مأثور « هل فى امكاننا أن نتعلم كيف نفكر بأسلوب جديد ؟ » • ومعنى ذلك أن التفكير التقليدى لم يعــد صالحا للجواب عن هذا السؤال ، فما هو هذا التفكير التقليدى ؟ يمكن ايجازه، عند كوتشنسكى ، فى مفاهيم ثلاثة : التجـــزيئية والمطلقية والهيمنة • فلدىكل منا رؤية جزئية ، ولكننا سرعان ما نحيل هذه الرؤية الجزئية الى رؤية كلية • وقد أسهمت الفلسفة فى تحقيق هذه الاحالة فأفضت الى احداث صراعات عقلية بين المذاهب الفلسفية • ولكن هذه الصراعات هى، فى حقيقتها ، صراعات اجتماعية وسياسية • الأمر الذى أدى بكل مذهب فلسفى الى الهيمنة ، أى الى التحكم الأبدى العالمى • مع أن واقع الحال أن ليس ثمة فلسفة راهنة قادرة ، لوحدها ، على انقاذ العالم (لا تنس أن صاحب هذا البحث شيوعى !) •ومع ذلك فهذه المذاهب الفلسفية تعمق التناقضات فيما بينها ، وتدخل فى مجابهة مأساوية • وقد أفضت هذه المجابهة المأساوية الى أسلوب فى التفكير يدور على « اما ••• أو »

ومازال هذا الأسلوب سائدا . وهو ليس مجرد تمطلق للجزئى ، اذ هو يزعم أيضا أنه وصفى ، أى يقنع بوصف العالم كما هو ، ولا يعنيه امر تغيير هذا العالم الا عرضا . بينما الواجب الانشغال بمسألة التغيير ، والمساهمة المشتركة فى خلق عالم جديد .

اذن بماذا يتميز الأسلوب الجديد ؟

بالخلق المشترك . ومن أجل ذلك ينبغى على العقل التخلص من التجزيئية التى تتخذ شكل الكلية . ولكن ليس معنى ذلك الا ينتجه العقل الى الكلية ، ذلك أن اقتناص الكل ليس فقط شرطا للحقيقة ، وانما هو شرط لعقلانية كاملة لعالم مخلوق . فكل من هيجل وماركس قد أشار الى أن الحقيقة هى الكل . بيد أن الكليـة ليست كافية اذ قـد تكون محافظة . ولهذا يجب أن يستند التفكير الجـديد الى الخلق المشترك للعالم الجديد . وهذا الخلق المشترك لن يكون محصـورا فى العالم الاجتماعى ، بل ممتدا الى الطبيعة . ومسئولية العلوم الطبيعية والعلوم البيولوجية ، عندئذ ، تكمن فى توسيع امكانات الانسان اذا كنا نريد تجنب فناء البشرية . ولهذا فان أية قوة اجتماعية بمفردها ليست قادرة على ذلك . والمطلوب اذن ليس تمطلق عناصر منتقاة فى مواجهة عناصر اخرى فتفضى بذلك الى هيمنة جماعة على أخرى فى اطار « اما ... أو » ، ولكن المطلوب تأليف يسـتند الى فكر عطفى صيغته « و - و » يوحد بين التجارب التى تتحول الى نظام . والنظام هو أساس معنى الوجود . وهذا ما أعلنته فلسفات متعارضة مثل المسيحية والماركسية . فى المسيحية النظام محكوم من الله ، وفى الماركسية النظام مرتبط بالبناء المتسق من المادة والطبيعة والمجتمع .

فاذا كان النظام هو أساس الوجود فتعـريفه اذن لابد أن يكون تعريفا أنطولوجيا . وهو ، فى رأى كوتشنسكى ، شكل موضوعى عناصره مرتبطة فى علاقات متسقة تضمن لهذه العناصر أقصى حد من النمو بحيث يتطابق مع ماهية النظام . النظام اذن ليس نظاما رياضيا ، ولكنه نظام متسق ينطوى على نمو متبادل للعناصر التى قد تكون فى تناقض .

والنظام ، بهذا المعنى ، هو أساس السلام الحقيقى . بيد أن النظام شرط ضرورى ولكنه ليس شـــرطا كافيا . فثمـــة تكوينان عظميان هما الرأسمالية والاشتراكية ، أو ثمة أسلوبان للانتاج لهما تأثير على تنظيم الحياة الثقافية والاجتماعية . وهذان التكوينان ، فى القرنين القادمين، سيتلازمان ، أى لن يحل أحدهما محل الآخر ، بل سيأخذ كل منهما شيئا من الآخر . ولهذا فان نبوءة كوتشنسكى هى على النحو التالى :

ان العلاقات بين التكوينين ، على الرغـــم من نعومتها السياسية المتمثلة فى قمـــة ريجان وجورباتشوف ، اذا تركت على ما هى عليـــه فالديالكتيك الهيجلى الخاص بالقهر « اما ... أو » يفضى بدوره الى التدمير المتبادل بين التكوينين بما فيهما الأرض . ولهذا فانه من اللازم تغيير العلاقات على النحو التالى :

١ ـ الوفاق بين التكوينين حتى يمكن انهاء الفجوة بينهما . وهنا نلاحظ أن الوفاق نظرية من وضع ريمون آرون ، وقد اعتبرها الشيوعيون نظرية رجعية . أما الآن فواضح أن كوتشنسكى يعيد تقييم أفكار آرون . وتأسيسا على ذلك يـــرى كوتشنسكى ضرورة الحـــوار بين التكوينين العظميين .

٢ ـ علاقات متبادلة شاملة .

هذا موجز لبحث كوتشنسكى . بيد أن كوتشنسكى ، أثناء القـــاء بحثه تركه جانبا ورسم على السبورة خريطة تكشف عن تطور العلاقات بين التكوينين وانتهى الى أن المستقبل محكوم بقوى أربع : البرجوازية والشباب والمثقفون وما بعد البروليتاريا . ومعنى ذلك أن البرجوازية ، فى مستقبل الأيام ، لن تكون معادية للتقدم على النحو الذى تتصوره الماركسية الكلاسيكية .

يبقى اذن سؤال جوهرى : وماذا عن رؤية الماركسية للدين فى مستقبل الأيام ؟ سؤال فرض نفسه على حوارى مع كوتشنسكى خاصة وأنه يتزعم مسألة الحوار بين الماركســية والمســيحية . وهو يرى أن ثمة

ظاهرتين هامتين أحدثتا تأثيرا فى فكـــره وهما : البابا يوحنا بولس وحركة « التضامن » .

فأراء بابا روما فى العمل الانسانى ايجابية ومطلوبة . يقول البابا: « ان الانسان له الأولوية على راس المال سواء فى نظام يستند الى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، او فى نظم تحد من الملكية الخاصة لوسائل الانتـــاج بأســـلوب جـــذرى . أما حـــركة « التضـــامن » فانها تركز على البعـــد الدينى فى تمـــردها على اولأضـــاع الاقتصـــادية والسياسية فى بولندا . وهو بعد هام ، فى رأى كوتشنسكى ، لأن بولندا بها ثلاثون عقيدة دينية . والآن ثمة احياء لحزب العمال المتحدين الذى تنازل عن الماركسية كأساس للاشتراكية من أجل التفاهم مع الكاثوليكيه فى بولندا، ودعا الى اشتراكية فردية بدلا من الماركسية، أو أن شئت لدقة فقل دعا الى اشتراكية بولندية . ويرى كوتشنسكى أن الحوار بين الماركسية والمسيحية ممكن اذا تأسس على مقولة « الانسان الخالق »(٦) . وفى حالة تجسيد هذا الحوار يتحقق ما يسميه كوتشنسكى « ما بعـــد المسكونية »(٧) أى الوحدة بين الماركسيين والمسيحيين . بينما ترى اللبرالية الكاثوليكية ، فى أمريكا ، بزعامة ارثر مكجفرن أن هذا الحوار ممكن . بل ان الوحدة بين الماركسية والمسيحية ممكنة اذا تخلت الماركسية عن الالحاد . والامكان هنا مـــردود الى أن اللبراليـــة الكاثوليكية تؤيد لاهوت التحرر الذى يقف مع الفقراء ، والى أن الالحـــاد ليس عنصرا أساسيا فى الماركسية .

وأيا كان الأمر ، فان التغير فى الفكر الماركسى ليس مقصورا على مجلة « الانسانية والديالكتيك » فى بولندا ، بل انه وارد فى مجـــلة « مسائل فلسفية » التى تصدر فى موسكو . فقد كان من بين أعضـــاء المؤتمر فاديم سيمينوف (الاتحاد السوفيتى) الذى سألته : الى أى حد يواجه جورباتشوف معارضة فى الاتحاد السوفيتى ؟

ولم يكن رده مباشرا . فهو يرى أن ثمة مشـــكلة حلها ليس أمرا ميسورا ، وهى أن ثمة مسافة بين النظرية والممارسة . فمثلا لدينا نظرية

عن الديموقراطية ، ولكن فى الممارسة لدينا « ديموقراطية من أجل الشعب » ، أى ديموقراطية هابطة من فوق دون أن تنساب الى تحت وذلك بسبب البيروقراطيين الذين هم الحلقة الوسطى بين القيادة والشعب . وهذه الحلقة الوسطى متفرغة للاستمتاع بالسلطة وما تنطوى عليه من عظمة مادية ومعنوية . بيد أن المطلوب « ديموقراطية الشعب »، اى ديموقراطية نابعة من تحت ، ذلك أن القوى الحقيقية المحركة للتاريخ هى الشعوب . ولهذا فان المسألة الجوهرية هى فى كيفية أن يكون الشعب قوة محركة وفاعلة . وقد أثيرت مشكلة الديموقراطية منذ عامين دون أن يوفق الفلاسفة السوفييت فى حلها حتى الآن ، ولكنها نشأت منذ عهد ستالين . وستالين كان على الضد من لينين . فقد خرج لينين الى العالم حيث رحل الى ثمانى عشرة بلدة أوربية ، وعاد الى وطنه وخلق حضارة جديدة وثقافة جديدة . أما ستالين فكان ضيق الأفق ، ومنعزلا عما يدور فى العالم ، ولهذا كان دوجماطيقيا . وكان لينين على الضد من ذلك . أنظر الى ما يسمى بـ « السياسة الاقتصادية الجديدة » NEP انها لم تكن سياسة اشتراكية بل رأسمالية ، ومع ذلك لم نقل عن لينين انه لم يكن اشتراكيا .

ثم استطرد سيمنيوف قائلا :

من أجل كل ذلك أنا ناقد للنظام الاجتماعى فى بلدنا منذ عشرين عاما . نشرت مقالتين عنيفتين فى مجلة « مسائل فلسفية » عام ١٩٨٢ عن التناقضات فى نظامنا الاشتراكى فحاولت القوى المناوئة للتطور استبعادى من رياسة تحرير المجلة ولكنها فشلت .

— ولكن ما الذى دفعك مؤخرا الى هذا النقد العنيف ؟

— انخفاض الانتاج وعلى الأخص الانتاج الزراعى ، وانهيار الاقتصاد وعلى الأخص فى السبعينيات ، وتباعد المسافة بين ما يكتبه البيروقراطيون من تقارير واحصاءات عن التقدم الصناعى والاقتصادى وبين ما هو حاصل فى الواقع حتى تحولت الاشتراكية ، لدينا ، الى مجرد ألفاظ . وفى غضون شهرين سأصدر كتابا بعنوان « ديالكتيك نمو الاشتراكية » .

وقد لمحت ارهاصات هذا التغير فى الفكر الماركسى منذ أن كنت فى الاتحاد السوفييتى فى الفترة من أكتوبر ١٩٦٨ الى نفس الشهر من عام ١٩٦٩ . فقد أجريت حوارا مع اصحاب الفكر الفلسفى والسياسى والدينى سجلته فى كتاب بعنوان « محاورات فلسفية فى موسكو(٨) » . وهذه الارهاصات هى على النحو التالى :

بداية الحوار بين الماركسية والفلسفة البرجوازية ، وبداية التأثر بالوضعية المنطقية ، وتراجع المنطق الديالكتيكى ازاء تقدم المنطق الصورى الحديث ، أو ان شئت الدقة تحديد علاقة المنطق الصورى بالمنطق الديالكتيكى . وقد كان هذا التحديد موضع صراع بين نارسكى المدافع عن المنطق الصورى والينكف المستبعد للمنطق الصورى . وقد كان الصراع متمثلا فى مقالات فلسفية حادة الى الدرجة التى يقول فيها نارسكى عن الينكف انه ضد الماركسية وأنه مثالى النزعة . وأذكر اننى كنت على موعد حوار مع نارسكى فجاء متهللا فسألته عن سبب تهلله فكان جوابه : لقد هزمته . وكان يقصد الينكف . أما أين حدثت الهزيمة فاعتقد أنها داخل أروقة الحزب . ومما يقوى هذا الاعتقاد انتحار الينكف عام ١٩٧٣ . ويقال انه ترك ورقة مكتوبا فيها : « ان الحزب على حق » ومن بين ارهاصات التغير الاهتمام بالانسان كذات وليس كموضوع .

وثمة تغير آخر فى أساس الماركسية وارد فى بحث ميخائيل ماركوفتش(٩) (يوغوسلافيا) . ألقى بحثا بعنوان « الديموقراطية الراديكالية » ، وهو يعرفها بأنها شكل من التنظيم الاجتماعى من شأنه تدمير جميع علاقات الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية ، ومن شأنه كذلك خلق شروط لتنمية الأفراد والجماعات تنمية ذاتية . فهل الديموقراطية ، بهذا المفهوم ، متحققة فى النظام الاشتراكى ؟ جواب ماركوفتش بالنفى . فهذا النظام لم يحل مشكلة الديمقراطية . فالتنظيم السياسى يتسم بالطابع الهرمى والقهرى والشمولى.وهنا أزمة الاشتراكية، والخروج من هذه الأزمة يستلزم توفر أربعة محاور :

المحور الأول يدور على تحليل نقدى لتجربة الديمقراطية الليبرالية

البرجوازية بحيث يكشف لنا عما فى هذه التجربة من دلالة عالمية، ويصلح أن يكون أساسا للبناء، وعن حدود الديمقراطية الليبرالية بحكم طبيعة النظام البرجوازى والتى ينبغى تجاوزها. ورأى ماكوفتش، هنا، أن ثمة فارقا بين الفلسفة السياسية الديمقراطية (عند لوك وروسو وجفرسون) التى ذاعت قبل تأسيس النسق السياسى الليبرالى فى الغرب وبين الممارسة السياسية فى اطار هذا النسق . فلم يبق من الأفكار الراديكالية (مثل سلطة الشعب والعقد الاجتماعى وحق الشعب فى الاطاحة بالحكومة اذا استكانت لنفعها الذاتى) الا حق انتخاب الشعب لممثليه .

المحور الثانى يدور على ضرورة توضيح الفكرة المحورية للاشتراكية وهى « ديموقراطية المجالس » ، ومدى قدرة هذه الديموقراطية على ازالة الصعوبات التى تواجهها الديمقراطية البرجوازية .

المحور الثالث يدور على نقد التجربة الماضية الخاصة بديموقراطية المجالس وعلى الأخص تجربة الحكم الذاتى فى يوغوسلافيا .

والمحور الرابع والأخير يدور على تأسيس نظرية عملية تطرح استراتيجية تحقيق ديمقراطية المجالس .

وعلى الرغم من هذه الفجوة بين الايديولوجيا والواقع فثمة ست خصائص بنيوية للنظام السياسى الليبرالى باقية وصالحة لأن تكون شروطا ضرورية لأى نظام سياسى .

١ - حرية التعبير والضمير والصحافة . ومن شأن هذه الحرية أن تفضى الى التعددية فى الفكر وفى الأحزاب السياسية .

٢ - الانتخاب المباشر لممثلى الشعب بالاقتراع السرى .

٣ - فصل السلطات الثلاث : التشريعية والقضائية والتنفيذية .

٤ - القواعد الحاكمة لسلوك المواطن . ومؤسسات الدولة لها سلطة القانون بغض النظر عن الجنس واللون والدين .

٥ - ثمة جماعات اقليمية ليست ذات طابع سياسى ومع ذلك تدخل

فى تكوين المجتمع المدنى ، وتتمتع بالاستقلال فى حـــدود الدســتور والقانون .

٦ ـ اتخاذ القرارات بالأغلبية .

وثمة ستة حدود للديمقراطية الليبرالية هى على النحو التالى :

١ ـ ان هذه الديمقراطية سياسية وليست اقتصادية بل ولا ثقافية . ومن ثم فالفرد ليس الا مواطنا . فحقوقه مدنية وحريته سياسية . وهو لهذا ليس له دور فى اتخاذ القرارات أو فى تحديد السياسة الثقافية .

٢ ـ فى الديمقراطية البرلمانية نواب الشعب مغتربون عن الشعب . اذ هم خاضعون لمراكز القوى التى أسهمت فى انتخابهم ، ومن ثم تضيق مساحة الديمقراطية المباشرة ، وتنحصر فى الجماعات الاقليمية .

٣ ـ يلزم من ذلك أن تكون الديمقراطية مركزية الطابع . والمركزية تنطوى على قدر من السيطرة والبيروقراطية والقـــرارات غير الملائمة والمتجاهلة للظروف المحلية الخاصة والعوامل السيكلوجية .

٤ ـ تفترض الديمقراطية البرلمانية وجود أحزاب . والحزب غايته اقتناص الحكم . ويلزم من ذلك وجود علاقات قوة فى كل حزب ومركز متحكم ، أى زعيم . واتخاذ القرار من سلطته . ولهذا يتأسس الحزب ابتداء من القمة .

٥ ـ واذا كانت الغاية هى السلطة فالسياسة حرفة ، ووسائل تنفيذ السياسة قهرية .

٦ ـ يلزم من ذلك تحكم الجماعات الاجتماعية ، وعلى الأخص البرجوازية بحكم قوتها الاقتصادية وملكيتها لوسائل الاعلام ، ومن ثم تتحكم البيروقراطية بسبب تحكمها فى جهاز الدولة .

والاشتراكية فى حاجة الى الديموقراطية ، ولكن من غير احتـــراف للسياسة وأحزاب حاكمة . والذى يســاعد على ذلك اســتناد المجتمع اللاطبقى الى مبـــدأ ديمقراطى يدور على تجمع المنتجين والمواطنين فيستبعد أى احتكار للسلطة الاجتماعية . ويسهم المواطنون مباشرة فى

اتخاذ القرارات . وتأسيس المجالس ، من هذه الزاوية ، يتخذ الطابع الفيدرالى ، بمعنى أن تستمتع العناصر المكونة لهذه الفيدرالية بالاستقلال مع توفير الترابط العقلانى للكل . وديمقراطية من هذا النوع فى امكانها حل المعضلات التى تفسد الديمقراطية البرجوازية . فالديمقراطية لا تشيع فى الحياة الاقتصادية فحسب بل أيضا فى الحياة الاجتماعية والثقافية . ومفهوم حقوق الانسان يستوعب الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية . وهكذا تكون ديمقراطية المجالس .

وبنية ديمقراطية المجالس فيدرالية ، أى ضد المركزية . ومن ثم فالوحدات الفيدرالية لها استقلال سياسى واقتصادى وثقافى . أما الأحزاب فلن يكون فى امكانها أن تحكم لأن اتخاذ القرار من شأن المجالس . وبذلك ينحصر دورها فى تنمية الوعى السياسى وصياغةالأهداف السياسية الآجلة . وعندئذ تخلو الدولة من القيادات السياسية المحترفة ، كما تخلو من احتكار السلطة ، وتخلو من امكان اغتراب أية مجموعة عن الشعب ، وذلك بفضل الحكم الذاتى السائد فى جميع مستويات الحياة الاجتماعية .

بيد أن ديمقراطية المجالس لا تخلو من صعوبات فى التطبيق . وفى مقدمة هذه الصعوبات التوتر بين الحكم الذاتى والطليعة الثورية بحكم تصورها أنها مسئولة تماما عن تأسيس الاشتراكية . ويلزم من هذا التصور تسع مشكلات :

المشكلة الأولى تنطوى على معضلة وهى : اما أن يتحول الحزب الى مجرد تنظيم سياسى تربوى كما حدث للحزب الشيوعى اليوغوسلافى من ١٩٥٨ الى ١٩٧٢ ، واما أن نأخذ بفكرة ماركس على نحو ما بدت فى « المانيفستو الشيوعى » من امتناع الشيوعيين عن تأسيس حزب ، وعن التطلع الى تكوين حزب طليعى مهيمن ، والاكتفاء بأن يكونوا مجرد طليعة للوعى فى اطار الطبقة العاملة . ولكن بمجرد تأسيس ديمقراطية المجالس فان وظيفة التنظيم السياسى لن تكون الحكم بل خلق ثقافة سياسية .

والمشكلة الثانية تدور على التوتر بين طبيعة الاحتراف لجهاز الدولة

واللااحتراف لمجالس الحكم الذاتى . والحل يبدو بسيطا وهو رفع هذا التناقض وذلك بأن تتلاشى دولة العمال . بيد أن هذا الرفع ممكن نظريا، ولكنه غير ممكن عمليا لأنه مرفوض من قبل دولة العمال . فهذه الدولة ، فى كل الثورات الاشتراكية ، اغتربت عن الطبقة العاملة ، وتحولت الى مؤسسات بيروقراطية متسلطة . ولهذا ليس أمامنا سوى ثلاثة بدائل .

البديل الأول ينطوى على سخرية وهو أن تكون ديمقراطية المجالس مجرد شعار ايديولوجى لتحريك الجماهير لتدعيم الثورة الاشتراكية . ثم تتحول « السوفيتات » بعد ذلك الى جزء من الدولة . وهذا ما حدث فى الاتحاد السوفييتى .

والبديل الثـــانى يدور على التكيف مع الواقع وهو أن تكـــون ديمقراطية المجالس مجرد يوتوبيا تحقيقها مؤجل .

أما البديل الثالث فهو رفض فكرة « ديكتاتورية البروليتاريا » أو دولة العمال منذ بداية الثورة ، والأخـــذ فورا بديمقراطية المجالس . وماركوفتش يؤثر هذا البديل ، اذ هو يرى أن خطيئة ماركس الوحيدة تكمن فى اعتقاده فى دكتاتورية البروليتاريا . وحجة ماركوفتش هى أن دولة العمال لن تتنحى بل لن تتردد عن استخدام العنف ضد المسار الديمقراطى .

أما المشكلة الثالثة فتـــدور على أن ديمقراطية المجالس تمنع نمو التكنوقراط . ومع ذلك فان الاشتراكية بالغائها عامل الربح كدافع للانتاج فى حاجة الى فاعلية لمواجهة الاحتياجات الاجتماعية ، وبالتالى فانها فى حاجة الى مديرين مهرة سرعان ما يتحولون الى نخبة تكنوقراطية تعاكس مجالس الحكم الذاتى .

والمشكلة الرابعة تكمن فى كيفية منع الانتلجنسيا من أن تكون نخبة حاكمة . فالمعرفة العقلانية فى اتخاذ القرار ضرورية . ومن هنا تحدث فجوة بين المثقفين ورجـــل الشارع . وحل هذه المشكلة تقوم فى توزيع المعرفة توزيعا عادلا ، الأمر الذى يتطلب ثورة حقيقية فى مجال التعليم .

أما المشكلة الخامسة فمختلفة عن المشكلات السابقة . فغاية الديمقراطية الراديكالية منع الهيمنة واحتكار السلطة ، ولكنها اذا استمرت فى اضعاف تأثير الأفراد فانها تواجه مشكلة فقدان القيادة . ومن ثم فعلى الديمقراطية الراديكالية ألا تخشى الأفكار القوية السائدة فى جدل شعبى حر . ومعنى ذلك أن المطلوب قيادة روحية بدون تنظير ايديولوجى ، وقيادة عملية بدون هيمنة .

والمشكلة السادسة هى فى كيفية توليد رأى عام ناقد وحر . فاذا كانت الاشتراكية تنشد مجاوزة حدود الديمقراطية البرجوازية فعليها أن تسمح بخطاب ناقد بدون هيمنة بحيث يسهم فى تحسين اتخاذ القرار.

والمشكلة السابعه هى فى كيفية حماية الأقليات . فهذه الحماية ضرورية ولكنها ، فى نفس الوقت ، قد تؤدى الى التفكك الاجتماعى . وحل هذه المشكلة ليس من شأن المؤسسات بل من شأن ثقافة سياسية تسمح بالتوفيق بين الاستقلال والتضامن .

والمشكلة الثامنة تكمن فى تقليل الفجوات بين أجزاء المجتمع الفيدرالى . وليس هذا بالأمر الميسور . فالمعونة الاقتصادية من الجزء الأعلى تقدما الى الجزء الأدنى تقدما غالبا ما ينظر اليها على أنها مجرد عمل انسانى فى حين أنها استجابة عادلة لما كان قد أخذ من الجزء الأدنى من طعام بسعر زهيد ، وطاقة ، وموارد خام ، وعمالة رخيصة . ثم ان المعونة ينبغى أن تستثمر بأسلوب عقلانى فى اطار المجتمع الفدرالى برمته .

أما المشكلة التاسعة والأخيرة فهى فى كيفية المحافظة على الحقوق المدنية والاجتماعية والاقتصادية للمواطن . ومع أن ماركس قد أعلن فى « المنفستو الشيوعى » أن النمو الحر لكل فرد ، فى المجتمع الجديد ، هو شرط للنمو الحر للمجتمع برمته فان الفرد ، فى المجتمع الاشتراكى الراهن ، لا حول له ولا قوة ازاء الآلة البيروقراطية ، وأجهزة الأمن .

يبقى بعد ذلك سؤال هام : هل الديمقراطية الراديكالية صالحة

للدول النامية ؟ هذا السؤال لازم من كون بحث ماركوفتش مقـــدم فى مؤتمر فى دولة نامية وهى الأرجنتين . وجـواب ماركوفتش عن هـــذا السؤال بالنفى ، وحجته فى ذلك أن النظام الشمولى هو الثمن الذى تدفعه الدول النـــامية حين تتحرر من البؤس المادى . أما فى المجتمعات الصناعية المتقدمة فان الديمقراطية الراديكالية هى البديل الوحيـد فى حالة حدوث أزمة اقتصادية وأخلاقيه عنيفة .

ومع ذلك يبقى سؤال لم يطرحه ماركوفتش : لماذا الشمولية هى الثمن فى الدول النـامية ؟ وفى صياغة أخرى : ما العوامل التى تفضى بالشعب الى عبادة زعيم التحرر ، أى تفضى الى« الوثنية السياسية » ؟ جوابى عن هذا السؤال وارد فى بحث لى بعنوان « السياسة .. بالوثنية أم بالعقل »(١٠) ، وليس هنا مجال عرضه .

٢ ـ العلم والتعددية الثقافية والتراث والمعاصرة

تفتح هذه التغيرات فى بنيه الفكر الماركسى باب الحوار ، والحوار يعنى اقرار التعددية . ولكن أية تعددية ؟

يجيب عن هذا السؤال بحث كينث شمتز (كندا) بعنوان « وحدة الطبيعة الانسانية وتباين الثقافات » . الفكرة المحورية تدور على « التعددية الثقافية » ، ومن أجل توضيح معناها يتناول شمتز كل من « الثقافة » و « التعددية » على حدة ، ثم يتناولهما معا .

يتناول الثقافة من الزاوية الانثروبولوجية فيعرفها بأنها جملة اساليب ثابتة وعامة تمارسها جماعة ما . وهذه الأساليب هى العادات والقيم والتقاليد تضمها لغة واحدة ، وتحتويها ذاكرة جماعية . وهذا التعريف للثقافة يعنى تباين الثقافات بسبب تباين اللغات والعادات والتقاليد .

أما التعددية فتعنى الخبرة المباشرة عن الآخر الذى لا يمكن تجاهله أو تصور أنه يقع خارج اهتماماتنا . ومن ثم فليس ثمة ثقافة واحدة تستوعب كل الامكانات البشرية .

ولكن ما هى أسباب التعدد ؟

ثمة عاملان ، فى رأى شمتز ، البحث عن البقاء ، والبحث عن المعنى . والبحث عن المعنى كامن فى التكنيك وفى المعبودات والأساطير والطقوس . وفى البحث عن المعنى تبرز المخيلة التى تفتح آفاقا جديدة . ومن المخيلة وتباين الظروف التاريخية نحصل على التعددية الثقافية . والتعددية الثقافية تفضى الى نفى المطلق عن أية ثقافة ، ونفى الاستعمار الثقافى المتمثل فى شعار « نحن الاغريق والباقى برير » .

ولكن مع التعددية ينبغى ألا نفقد رؤية الوحدة . فالثقافات انسانية ، اذ هى من ابتكار الانسان ، ومن هنا عنوان بحثه « وحدة الطبيعة الانسانية وتباين الثقافات » .

ولكن ماذا تعنى وحدة الطبيعة الانسانية ؟

ان هذه الوحدة كامنة فى الفلسفة الغربية بل فى بعض الفلسفات الدينية الشرقية ، وهى كامنة كذلك فى حقوق الانسان ، وفى القانون الدولى ، وفى مقاومة الحرب النووية ، وفى وسائل المواصلات ٠

والسؤال الآن ينبغى ان يدور على طبيعة العلاقة بين وحدة الطبيعة البشرية وتباين الثقافات ٠ ولكن كيف نصيغ السؤال ؟ ثمة صياغتان ، فى رأى شمتز :

الصياغة الأولى : على الرغم من تباين الثقافات كيف تكون الطبيعة البشرية واحدة ؟

والصياغة الثانية : كيف تكون الطبيعة البشرية واحـــدة فى تباين الثقافات وفى ثناياها ؟

ويؤثر شمتز الصياغة الثانية على الأولى لثلاثة أسباب :

السبب الأول أن فى الصياغة الأولى « على الرغم من » لا تبرر التباين فحسب بل توحى أيضا بأن التباين عقبة ٠ أما فى الصياغة الثانية فان لفظ « كيف » يقبل امكان أن يكون التباين وسيلة الى الوحدة ٠

والسبب الثانى أننا لم نعـــرف فى تاريخ البشرية ســـوى تباين الثقافات ٠

والسبب الثالث أن الثقافة الواحدة هزيلة الامكانات لأنها محدودة فى مصادرها ، وتباين المصادر هام فى حل مشكلات البشرية ٠ وبالطبع هذا انحياز للتباين ٠

وتأسيسا على ذلك يكون من الأفضل التساؤل عن كيفية كون الطبيعة البشرية واحدة فى تباين الثقافات ٠ وللجواب عن هذا التساؤل يميز شمتز ما بين الثقافة الواحدة ، وما بين الثقافات المتباينة ٠

ما بين الثقافة الواحدة يعنى ما هو مشترك فى الثقافة الواحدة ٠ وما بين الثقافات يعنى ما هو مشترك بين كل الثقافات ٠ وثمة مؤسسات

تؤدى الوظيفة الدالة على المشترك بين الثقافات المتباينة مثل المستشفيات والمدارس والجامعات . بيد أن ثمة نوعا آخر تشارك فيه الثقافات المتباينة مثل الكنيسة الكاثوليكية والاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية واليونسكو والأمم المتحدة . ولكن يشترط فى هذه المؤسسات أن تستجيب لمطلب الانفتاح والتوقير والاستعداد للانصات وللتطور . وفى الفجوات القائمة بين الثقافات نرى وجه البشرية برمته ، أى نرى وحدة البشرية . قد يقال ان هذه الخريطة مماثلة لخريطة كانط.وهوقول مقبول باستثناء خطأ فادح ارتكبه كانط وهو أنه تناول البشريةفى ضوء الثقافة الأوربيةفىعصره. أما شمتز فيتناولها فى تباين الثقافات وفيما بين الثقافات . وقوى التحديث تمارس مسئولية تحقيق الوحدة . هذا مع ملاحظة أن تباين الثقافات لن يبق الا اذا مارست كل ثقافة نقدا ذاتيا لتراثها بحيث تقدم لنا ما هو أفضل . ومما لا شك فيه أن ممارسة هذا النقد فى حاجة الى حوار يسمح بمساهمة الآخرين ، فى حرية ، فى البناء المشترك لوحدة البشرية فى التباين .

ثم يختم شمتز بحثه بعبارة لبوذى قالها أثناء حوار بين الأديان « ان الحوار من اختراع الغرب المسيحى العلمانى ، وهو آخر معقل للهيمنة ». وردا على هذا البوذى يعلق شمتز بأن ما قاله لا يعدو أن يكون نسبيا .

وجدير بالتنويه ان شمتز منغمس ليس فقط فى حوار الثقافات بل أيضا فى حوار الأديان . وهو لهذا كثير الترحال . وقد كان لى معه حوار . ذلك أنى مع حوار الثقافات ولست مع حوار الأديان ، لأن النسبية التى نرتضيها للثقافات ليست صالحة للأديان . فكل دين ، من حيث هو كذلك ، يدور على مطلق محدد. والحوار بحكم تعريفه اقرار بمشروعية الآخر ، أو ان شئت الدقة ، اقرار بمشروعية مطلق الآخر . والمطلق ، بحكم طبيعته ، لا يمكن الا أن يكون واحدا . وحوار الأديان من شأنه أن يغير من المطلق بأن يجعله نسبيا . وهذا مرفوض عقائديا بل أنه يدفع صاحب المطلق ، فى حوار الأديان ، الى اتخاذ موقف أكثر دوجماطيقية ان صح أن للدوجماطيقية درجات ، أو ان شئت الدقة ، الى اتخاذ موقف « أصولى »(١١) .

وأيا كان الأمر ، فقد اثيرت قضية نسبية الثقافة مرة أخرى فى بحث بيمال كرشنا ماتيلال (الهند) بعنوان « النسبية الأخـــلاقية ومواجهة الثقافات » . وفى هذا البحث يحدد ماتيلال خمسة مواقف عن النســـبية الأخلاقية :

١ ـ الوحدانية الأخلاقية ومفادها أن ثمة معيارا واحدا كامنا فى مستوى عميق يمكن اكتشافه بوسائل عقـــلانية . والتعـــددية لا تطفو الا على السطح ، ومن ثم فالصراع بين الثقافات المتباينة ظاهرى ليس الا .

٢ ـ التعددية ومفادها أن ثمة صراعا بين المعايير الأخلاقية المتعددة . وهذا مشاهد فى الصراع الأخلاقى الحادث فى الفرد الواحد ، فيقال مثلا « الوطن قبل الأسرة » .

٣ ـ اللاأدرية ومفادها أنه ليس فى مقدورنا الحكم عما اذا كانت قيمة ما أفضل أو أسواء من قيمة أخرى .

٤ ـ نسبية هشة ومفادها أنه من المحال الحكم موضوعيا على أن ثمة قيمة أخلاقية فى الثقافة أفضل أو أسوأ من قيمة أخرى ، وذلك لعدم وجود معيار مجاوز لأية ثقافة . ولهذا فان المعايير الأخلاقية المحكومة بثقافة ما لا هى خيرة ولا هى شريرة .

٥ ـ نسبية صلبة وتدور على أن المعايير الأخلاقية المحكومة بثقافة ما ليس فى الامكان فهمها ، وبالتالى يمكن القول بأن هـــذه المعايير متساوية فى الخير وفى الشر .

وماتيلال يتبنى الموقف الثانى مع شىء من التعديل . فالثقافات مغتربة . ولكن هذا الاغتراب يزول بعد المواجهة والتفاعل بين الثقافات وبهذا المعنى فان القول بالنسبية ليس له من تبرير سوى عدم عزل الثقافات . بحيث لا تبدو كل ثقافة وكأنها محفوظة فى متحف ، أو انها كائنات حية خطرة . ولكن التقاء الثقافات لا يعنى حذف اللغات المتباينة أو العودة الى عصر ما قبل برج بابل .

أما جورج مكلين (أمريكا) السكرتير العام للجمعية الدولية للميتافزيقا فانه ينقل مسألة التراث الثقافى الى مجال الهرمنيوطيقا . التراث الثقافى ، فى رأيه ، يرمز الى الكرامة الانسانية والعلاقات الاجتماعية الملائمة . أما الهرمنيوطيقا فتعنى فهم طبيعة وممارسة التراث ونقد هذا التراث . وتأسيسا على هذين المعنيين يثير مكلين أربعة أسئلة :

١ - ما هى مكونات التراث الثقافى وكيفية تكوينه ؟ وعلى أى أساس ينظر الى التراث على أنه مرجع للفعل الانسانى ؟

٢ - هل فى امكان التراث أن يكون له معنى حديث فى هذا العصر الحديث .

٣ - كيف يحيا التراث فى الزمان وتكون له ، فى نفس الوقت ، اسهامات فى كل عصر جديد .

٤ - هل فى امكان الثقافة نقد الماضى الملهم لها ؟ وما هو أساس النقد الذى يسمح للثقافة أن تكون قوة محررة بدلا من أن تكون قوة مقيدة؟

وجواب مكلين على النحو التالى :

خاصية العصر الحديث أن التراث قد أخلى مكانه تدريجيا للتكنيك. وهذه الخاصية مردودة الى ديكارت ، أبى الفلسفة الحديثة . فقد أعلن فى كتابه « مقال فى المنهج » أنه قد انتقى من التراث ما هو واضح ومتميز لدى عقله . ومن ثم أصبح المفكر بطلا يحيا فى عزلة ، ويربط أفكارا بعضها ببعض . ومن شأن هذه العزلة أن تندثر العلاقه بين الفكر والحياة . ومع ذلك فمن حقنا أن نتساءل عما اذا كان التراث نافيا للحرية الشخصية والاجتماعية ، أو شرطا ايجابيا لتأسيس حرية أصيلة .

للجواب عن هذا السؤال يحلل مكلين طبيعة التراث فيرى أنه ليس مخزنا للمعلومات فى انتظار من ينقب فيه ، وانما هو يحتوى على الحكمة التى تؤدى دورا تقييميا للحياة فى العصور المتعاقبة ، وتؤدى

دورا توجيهيا فى تكوين شخصية الانسان ، ومن ثم فالتراث يحيا فينا ويلهمنا . انه متجسد معماريا فى البارثينون وتاج محل ، وانسانيا فى كنفوشيوس وغاندى ولنكولن ومارتن لوثر كنج والأم تريزا . والمعركة الحقيقية بعد ذلك ليست بين الليبرالية الفوضوية التى تتبنى قوانين السوق المجردة ، وبين نظام يسحق الشخصية ويقهر الكرامة الانسانية . وانتصار أى منهما كارثة بشرية . ولكن المعركة الحقيقية هى فى القدرة على استلهام التراث فى اصدار الأحكام فى مواجهة الظروف الراهنة والمتغيرة بحيث يصبح التراث مولدا للحرية المبدعة وليس قاهرا لها خاصة وأن الواقع يأتى بالجديد . ومن ثم يمكن القول بأن التراث ينطوى على امكانات جديدة تفتح آفاقا جديدة ليس فقط ازاء أنفسنا ولكن أيضا ازاء آفاق الآخرين فينشأ الحوار الناقد ويتولد التحرر .

ولكن السؤال هو : كيف نحافظ على توليد التحرر حتى لا نتحول الى عبيد للتكنولوجيا والعلم من حيث أنهما السيد الجديد ؟

ليس لدينا سوى الارتداد الى التراث على حد قول هيدجر للكشف عن المصادر الجديدة المطلوبة للتحرر . ومع ذلك فنقد التراث لازم فى رأى مكلين ، ولكن حتى هذا النقد هو أيضا من التراث ، وجذوره قائمة فى « سفر الخروج » .

وقد دار حوار بينى وبين مكلين عن ايجابية التراث وسلبية التكنولوجيا . وقد كان رأيى أن هذه الفكرة « تمهد » التربة لسيادة الأصولية التى تستند ، فى تبريرها للردة ، **الى الماضى والى** الشرو الناشئة من الثورة العلمية والتكنولوجية(١٢) .

وكان رده أنه لم يكن يقصد الى شىء من هذا القبيل . فكل مايبتغيه هو حوار الثقافات ، وهو حوار تتبناه الجمعية الدولية للميتافزيقا . ومكلين هو دينامو هذه الجمعية . ولكنى أرى أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب . ومنطق مكلين فى بحثه يفضى الى هذا التمهيد ، وكان يمكنه أن يتجنب هذه النتيجة اذا ما تجاوز تباين الثقافات الى الوحدة الكامنة فى هذه الثقافات . ففى رأيى أن الثقافات

متباينة أما الحضارة فواحدة ، ومسارها من الأسطورة الى العقل . ومن ثم يكون معيار الحوار بين الثقافات ، أو معيار ايجابية التراث هو المعيار الحضارى ، أى مدى تفوق العقل على الأسطورة . وكان رد مكلين أنه يمكن الكشف عن العناصر المشتركة بين الثقافات دون مجاوزة هذه الثقافات . وكان رأيى أن رفض المجاوزة يمتنع معه انفتاح ثقافة على أخرى .

ويأتى جورج فون فريخت(١٣) (فنلنده) ويعمق النزعة التشاؤمية من الآثار السيئة للثورة العلمية والتكنولوجية فى بحث له بعنوان «العلم والعقل » . العقل عنده يتسم بأنه برهان متسق ، وقدرة على التنبؤ ، وتحكم فى مسار الأحداث الطبيعية ، أما العلم فهو قوة تفسيرية وتنبؤية ، وبفضل هذه القوة أصبح للعلم تأثير هائل على الحياة الانسانية . وبفضل هذا التأثير علا شأن العلم وشأن العقل الكامن فيه . بيد أن هذا التأثير الذى أحدثه العلم لم يكن كله مفيداً وخيرا . فالصناعة تواجه مشكلات خطيرة بسبب حالات التلوث والتسمم . والأسلوب الجديد فى الحياة يفضى الى الاغتراب . والمصادر الطبيعية فى العالم لم تعد كافية لاشباع حاجات البشر المتزايدة . والأسلحة النووية مهددة للبشرية . كل هذه القلاقل حثت المفكرين على التساؤل عن تأثير التكنولوجيا العلمية على العقلانية التى يمثلها العلم . وهكذا أصبحت العقلانية من أهم قضايا الفلسفة المعاصرة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا . والعقلانية متعددة الأبعاد . ومن بين هذه الأبعاد ما هو وارد فى اللغة الانجليزية من لفظ rational عقلانى ، reasonable معقول ، judgments of reasonablenessأحكام المعقولية . وأحكام المعقولية تقويمية تدور على أسلوب الحياة السليم ، وعلى ما هو خير وما هو شر فى الانسان . وما هو معقول هو عقلانى ، ولكن ما هو عقلانى ليس معقولا على الدوام . والعلم الباحث عن المعقول وارد عند فلاسفة اليونان لاعتقادهم فى معقولية النظام الطبيعى للأشياء . وهذا النظام الطبيعى هو نظام قانونى . أما العالم فهو خير وجميل . ولم يكن هذا العلم اليونانى معزولا عن الواقع الاجتماعى ، فنشأته مواكبة

لانتقال المجتمع اليونانى من الارستقراطية الاقطاعية الى النظام القانونى للحياة فى المدينة Polis ويقال ان تصورهم عن العالم كنظام اسقاط لفكرة النظام القانونى . ثم تحول هذا النظام الى نمط مثـــالى حاكته الدولة فى تشريعاتها . وهكذا أصبحت الحياة الأخلاقية والروحية للانسان لها اساس نهائى فى النظام القانونى . ومن أجل فهم العالم كنظام كان على الأثينى أن يبحث عن علامات للطريق السليم للحياة والمجتمع . وكان اقتناص هذا الفهم اقتناصا للحكمة وليس اقتناصا للمعرفة ، لان الحكمة تعنى تناغم حياة الانسان مع شروطها الطبيعية .

بيد أن ثمة شكلا آخر من أشكال العقلانية مباين لذلك الذى ازدهر فى العلم اليونانى كان قد بزغ منذ عشرة آلاف سنة عندما حدث تحول عميق فى أسلوب الحياة تاسست بفضله الزراعة . انه اعمال العقـل من أجل تحقيق غاية هى التنبؤ بالأحداث وبرتابتها فى الطبيعة ، ثم اتخاذ الاجراءات الكفيلة باستثمارها والتحكم فيها وتوجيهها من أجل تحقيق غايات انسانية . والتحول الى الزراعة يعنى انتاج الأدوات واستعمالها فبزغ نوع جديد من الانسان هو « الانسان الصانع » .

وهنا استأذن فون فريخت فى التلاعب بالألفاظ وقـال ان العــلم اليونانى يمثل عقلانية الانسان الحكيم وليس الانسان الصانع . الأول يتصف بالحكمة والثانى يتسم بالمهارة . والثقافة العــربية تقف موقفا وسطا ووسيطا بين الحضارة اليونانية والرومانية والحضارة الغربية . وهذه الثقافة تنفرد بأداء السحر . وكانت الغاية من ممارسة السحر اما التحايل على « القوى » المتحكمة فى العمليات الطبيعية أو الكامنة فيها ، أو دغدغتها من أجل اخضاعها للرغبات الانسانية المتنوعة . ومن أشكال السحر السيمياء والتنجيم والقبالة . وقد انتعشت الثقافة العربية بفضل هذه الأشكال السحرية ، وأثرت تاثيرا قويا فى أوربا فى القرون الأولى من تأسيس العلم الغربى .

ثم يتساءل فون فريخت : هل هذا السحر ، فى العصر الأوربى ، كان علما ؟ وهل كان يستند الى الاعتقاد فى عقلانية العالم على نحو ما

كان فى الفلسفة اليونانية أو فى العلم الطبيعى الحديث ؟ ولكنه يجد صعوبة فى الاجابة عن هذه الأسئلة ، ومع ذلك يقرر أن السحر ، فى العصر الوسيط ، يتميز باخضاع المسائل الانسانية للمبادىء التى تحكم الكون ، واخضاعها للتكنيك من أجل التحكم فى قـــوى الطبيعة • فى الخضوع الأول العلم السحرى يماثل العلم اليونانى ، وفى الخضـــوع الثانى يماثل العلم الغربى •

وبزوغ العلم الحديث ، فى القرنين السادس عشر والسابع عشر يعد من أعظم العجائب فى التاريخ الروحى للبشرية • وقـــــد تميز بثلاثة اسهامات كبرى : علم الفلك والرياضيات والميكانيكا • وتأسست عليها رؤية كونية جديدة صاغها ثلاثة مفكرون عظام : جليليو وبيـــكون وديكارت • والعلم الحديث يتسم بسمات ثلاث :

السمة الأولى أن الطبيعة موضوع ، والانسان ذات وفاعل • ومن ثم لم يعد الانســـان يواجه الطبيعة كمراقب فحســـب بل أيضا كمتحكم فيها • بيد أن تشيىء الطبيعة قد أدى الى فصل حاســـم بين الواقعة والقيمة حيث تنتمى القيمة الى مجال الذات فلا يمكن الاستدلال عليها من الظواهر الطبيعية •

والسمة الثانية تدور على العلاقه بين الكل وأجزائه فيتم تحليل الأجسام المادية والعمليات الطبيعية ، وبيان خصائص كل جزء ، ومن خصائص الأجزاء كلها تأتلف خصائص الكل •

والسمة الثالثة هى التجربة ، والمنظـــر العظيم للمنهج التجريبى وان لم يكن هو نفسه مجربا عظيما هو فرنسيس بيكون • التجـــربة ، عنده ، بحث منظم عن الأسباب والتحكم فى نتائجها • وهذا الميل الى التحكم فى الطبيعة غريب عن العلم اليونانى ، ولكنه مماثل للسحر فى العصر الوسيط • وهذه الروح التجريبية هى من تراث الحضارة العربية مهداة الى العلم الغربى • وقد كان كل ذلك مرتبطا ، منـــذ البداية ، بالتكنولوجيا كما أرتأى بيكون • ولهذا يستحق بيكون لقب « المعـــلم

الفيلسوف للتكنولوجيا » . وهذه السمة التكنولوجية للعقلانية العلمية مرتبطة ارتباطا طبيعيا بالرؤية اليهودية المسيحية لمكانة الانسان فى العالم الذى خلقه الله . فقد جاء فى الاصحاح الأول من سفر الخروج « وقال الله نعمل الانسان على صورتنا كشبهنا فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدابات التى تدب فى الأرض . فخلق الله الانسان على صورته ، على صورة الله خلقه . ذكرا وأنثى خلقهم . وباركهم الله وقال لهم اثمروا وأكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها » .

وانتصر العلم الحديث وكانت رؤيته للطبيعة خالية من الروحانية ومضادة لمفهوم السحر لأنها اتسمت بعقلانية علمية أسهمت فى علمنة المجتمع الغربى ، وبالتالى فى ذبول تأثير الدين . ومن ثم بزغت المعركة العظمى بين العلم والدين ، وساعد على بزوغ هذه المعركة ظهور الداروينية . أما اليوم فثمة مشكلة أكثر حدة من مشكلة ذبول الايمان المسيحى وهى حدوث « فراغ فى القيم » Value-Vacuum وقد جاء هذا الفراغ تاليا للعقلانية العلمية ولعلمانية المجتمع .

ثم جاءت الثورة الصناعية فأحدثت تغيرا اجتماعيا يعتبر التغير الوحيد العظيم منذ انتقال المجتمع الى الشكل الزراعى منذ آلاف السنين. بيد أن هذه الثورة الصناعية هددت طبقة العمال بنوع من العبودية أشار اليه كل من ماركس وانجلز ، وأزالت القيم التقليدية ، وفقدت الحياة معناها ، واغترب رجل الشارع اذ أصبح لا حول له ولا قوة ازاء الآلة البيروقراطية الخالية من الاهتمام بالفرد ، والمتحكمة فى الحياة اليومية الروتينية . كل هذه الشرور والتهديدات من شأنها أن تدفعنا الى التساؤل عما اذا كان أسلوب الحياة ، الذى أفرزه العلم المستند الى التكنولوجيا والى الأسلوب الصناعى للانتاج ، ملائم للانسان ؛ وعما اذا كان هذا الحال مأساة دائمة . فاذا كان الجواب بالايجاب ففناء البشرية هو المصير سواء تم فى لحظة بفعل قنبلة ذرية أو بعد قرون بفعل الانحلال والفوضى . والحكومة الديمقراطية والحرية التى نشأت كل منهما فى الحضارة الغربية تستند الى مسلمتين :

المسلمة الأولى : أن رجل الشارع له آراء فى القضايا العامة التى تمس مصلحته ·

والمسلمة الثانية : ان رجل الشارع فى امكانه أن يحصى نتائج أفعاله والتزاماته لكى يتحمل ممارسة الحرية ·

ولهذا علينا أن نتساءل عما اذا كانت هاتان المسلمتان كافيتين فى مجتمع أصحاب القرار فيه هم أهل الخبرة ·

وجواب فون فريخت أن تعقيدات المجتمع الصناعى قد تفضى الى المشاركة الديمقراطية ، وتحيلها الى مسألة شكلية ، وتفضى بالحرية الشخصية الى أن تكون اما محكومة بالتكيف مع الأمر المحتوم أو متجسدة فى أعمال غير مسئولية لمجرد تأكيد الذات · ثم ان التكنولوجيا المعقدة تمنح فرصا للنخبة الحاكمة للتحكم والتلاعب بآراء المحكومين ، وهذا مناف للديمقراطية الحقيقية والحرية · بيد أن فون فريخت لا يعتقد أن التصنيع يقبل الدكتاتورية أو الأنماط المتخلفة على نحو ما حدث فى أوربا بين الحربين العالميتين حيث بزغت ما يسميه فون فريخت « دكتاتورية المناسبات » أى القوى المستقلة اللاشخصية الخاصة بالنمو التكنولوجى السريع ، وبالنزعة التوسعية · ومثل هذه الدكتاتورية من شأنها أن تدفعنا الى التساؤل عما اذا كانت العقلانية العلمية والتكنولوجية لها تأثير على الحياة أبعد ما يكون عن المعقولية · وهنا استأذن فون فريخت مستمعيه فى تأجيل الجواب لكى يعود مرة أخرى الى تطور العلم ·

لقد تحدت الفزياء الجديدة المثال الديكارتى للعقلانية مثل مفهوم « التأثير عن بعد » فى نظرية الجاذبية عند نيوتن · واهتز نمط العقلانية القديم بظهور نظرية الكوانتم ، كما اهتز مبدأ العلية بفضل تأويل مدرسة كوبنهاجن لـ « مبدأ اللايقين عند هيزنبرج » والذى أيده أغلب علماء الفيزياء الجديدة ، ومفاده انه ليس ثمة تطابق بين الفيزياء الكلاسيكية وعالم ما تحت الذرة · وحاول اينشتين انقاذ العقلانية الكلاسيكية ولكن دون جدوى ·

بيد ان ثمة ملحوظتين جديرتان بالتنويه : الملحوظة الأولى أن تقدم العلوم البيولوجية كان مواكبا لأزمة الفيـــزياء فانتقل مركز الثقل من الفيزياء الى البيولوجيا ، وانتصرت العقلانية العلمية على نحو ما تصورها جاليليو وبيكون وديكارت ٠

وهنا يثار سؤال :

هل مصير العلوم البيولوجية ، مثل مصير الفيزياء ، معرض لأزمة ؟ الأزمة متوقعة ولكن فى الماكروبيولوجيا وليس فى الميكروبيولوجيا ٠ والملحوظة الثانية أن ثمة مناهج كلية فى مجال العلوم البيولوجية والسلوكية والفزياء والميكروبيولوجيا والماكروبيولوجيا ٠

وهنا يثار سؤال آخر :

هل هذه الرؤية الكونية الكلية عقلانية علمية جديدة ؟

اغلب الظن ان الجواب بالايجاب من جهة أن هذه الرؤية أقل مما هى عليه فى العلم بمفهوم بيكون وديكارت ٠ بيد أن هذه الرؤية تحثنا على تغيير نظرتنا الى العلاقة بين الانسان والطبيعة من علاقة سيطرة الى علاقة مشاركة فى التطور Co-evolution ، وبذلك يتمكن المجتمع الصناعى من التكيف مع الظروف البيولوجية من أجل البقاء ٠

وفى النصف الثانى من هذا القرن حدث تحول عظيم وهو اتجاه الدولة نحو العلم ٠ وقد مهدت الحرب العالمية الثانية لهذا الاتجاه ٠ فقد ادى تطور العلم والتكنولوجيا خدمات جليلة للحـــرب توجت بالقنبلة الذرية ٠ ولكنه تطور مشكوك فيه لأنه أفضى الى التهديد بفناء الجنس البشرى ٠ ومنذ هذه الحرب والعلم فى ضيافة الدولة ٠ ومن ثم لم يعد العلم مهتما بالبحث عن الحقيقة خاصة وأن العلم أصبح فى حاجة الى رأس مال بل أصبح استثمارا لرأس المال ٠ وبزغ لفظ جديد هو « السياسة العلمية » واتجه العلم الى غايات ليست من طبيعته ٠

وهنا يثير فون فريخت سؤالا هاما :

هل اليقظة الصناعية فى اوربا أدت الى تكيف البشر مع أسلوب الحياة أم الى مزيد من عدم الرضا وسوء التكيف ؟

ويجيب فى حسم : وجهة نظرى متشائمة . فأنا لا أعتقد أن مزيدا من النمو الصناعى كفيل بالتغلب على بؤس المجتمع الصناعى ، بل اتوقع مزيدا من الشرور بحكم القصور الذاتى لعجلة التكنولوجيا التى تسمح للعلم بالمحافظة على حركته . انه فى ايجاز « الأمر المطلق التكنولوجى » ومن شأن هذا الأمر أن تواجه شرور الصناعة بتكنولوجيا مضادة بدلا من احداث تغيير فى الانتاج ، ونقص المواد الطبيعية باطلاق الطاقة الذرية وبانتاج أشياء غير طبيعية ، والتآمر والارهاب بمزيد من قهر الدولة للفرد .

ثم يضيف فون فريخت مشكلة أكثر تعقيدا من المشكلات السالفة قائلا بأن المجتمع الصناعى سيواجه مشكلة العمل . فمن شأن انتاج الانسان الآلى أى الروبوت أن يفضى اما الى بطالة جماهيرية واما الى تغيير عميق فى اعادة تنظيم العمل . والبديل الثانى من الصعب تصور حدوثه لأن علاقات العمل ، فى المجتمعات الغربية ، محكومة بعقود . وأغلب الظن أن التغيير المطلوب يستلزم تدخل الدولة لحماية حقوق العمال فى المجتمع الصناعى .

وثمة مشكلة أخيرة وهى مشكلة « الفراغ » . وقد يكون سبب الفراغ الاحساس بالاغترات عن الطبيعة أولا ، وعن العمل ثانيا ، فيفضى الى عدم الرضا والتمرد ، وخلق أنواع جديدة من العبادة .

وتأسيسا على كل ذلك يختم فون فريخت بحثه قائلا :

ان رؤيتى المستقبلية للمجتمع الصناعى والتكنولوجى ليست مشرقة . ومع ذلك فثمة وعى بالخطر يتمثل فى الحركات الشعبية ضد مسار التنمية ، ونمو الوعى لدى العلماء فى المشاركة فى مسئولية استثمار المعرفة العلمية ، وفى انماط جديدة من الفهم ان لم تكن أقل عقلانية الا أنها أكثر معقولية من جهة خير الانسان .

واثر انتهاء فون فريخت من القاء بحثـــه دارت فى ذهنى أفكار وتساؤلات فكان لابد من اجراء حوار معه فجلسنا فى قاعة الفندق الذى كنا نقيم فيه . ودار الحوار على النحو التالى :

١ ـ هل تنطوى العقلانية ، عندك ، على اللاعقلانية من حيث قولك ان العقلانية ليست دائما معقولة ؟

ــ اذا كانت العقلانية أحادية الجانب فانها حتما مصطدمة بالقيم الانسانية . ولهذا أنا لا أقول ان العقلانية تنطوى على اللاعقلانية ، وانما أقول انها تفضى أحيانا الى اللاعقلانية . فالعقلانية تعنى ما هو مبرر علميا ، ولكن هذا التبرير العلمى ليس كافيا . وهنا أســـتعين بتفرقة بسكال بين روح الهندسة وروح الدقة(١٤) . فالعقلانية مدمرة اذا اكتفينا بها . ونحن نعيش فى عصر مدمر ، فى عصر قيم مختلة . ولهذا ينبغى أن نتفلسف بالمطرقة ، على حد تعبير نيتشه ، لكى ندمر العادات الذهنية الغربية . ولا تنسى أننى متأثر بفتجنشتين ، وقد كان ضـــد الحضارة الغـــربية .

٢ ـ استأذنك فى الاعتراض على نقدك للعلماء من حيث أنهم فى ضيافة الدولة فى المجتمع الصناعى . فهذه الضيافة ليست افرازا للمجتمع الصناعى من حيث هو كذلك ، وانما هى افراز من المجتمع من حيث هو دولة فى جميع العصور ، واعدام سقراط شاهد على ما أقول . فقد أعدم بسبب تمرده على المعتقدات السائدة ، وعلى نظـــام الحكم . وحوكم جليليو دينيا لأن آراءه العلمية جاءت مخالفة لعقيدة دينية كانت أساسا للنظام السياسى . العلم اذن مرتبط بالسياسة منذ قديم الزمان .

ــ رأيك صحيح فى أن العلم مرتبط بالسياسة منذ قديم الزمان. بيد أن ثمة فارقا بين علماء الأمس وعلماء اليوم . فقد كان سقراط محتجا على الوضع القائم ، وكان اعدامه نتيجة لهذا الاحتجاج . وكذلك الحال بالنسبة الى جليليو . أما اليوم فالعلماء لا يحتجون . انهم خدام للدولة وللنظام القائم ، وهم قانعون بالوضع القائم **status quo** والمطلوب التحرر من هذا الخضوع .

٣ - ان بحثك يمهد الطريق للأصولية لسببين :

السبب الأول تنديدك بالثورة العلمية والتكنولوجية بسبب شرور نتائجها .

والسبب الثانى حنينك الى القيم التقليدية بدعوى حدوث ماتسميه « فراغ فى القيم » . وهذا الحنين هو جوهر الدعوة الأصولية .

— أنا لا أمهد الطريق للأصولية ، ولا أرغب فى ذلك .ولكن اذا كانت آرائى ممهدة فأنا أحزن . اننى أدين الأصولية ، وأخشى حدوثها . انها خطرة . انظر ماذا يحدث فى ايران ، وماذا يحدث فى أمريكا .

ومن المحتمل أن يصبح مستقبل العالم فى أيدى الأصوليين ، وهو أمر شنيع اذا تحقق . ولهذا يجب أن يكون لدينا تصور واضح للواقع المتأزم ، وتصور واضح لمجاوزة هذا الواقع . والمسألة برمتها هى فى كيفية منع تطور معين ، ودفع تطور آخر .

— فى تقديرى أن المسألة ليست منع تطور ودفع تطور لأن معنى ذلك انتظار ما يفرزه الواقع ثم نقرر بعد ذلك ماذا نفعل . ومن أجل تجنب الانتظار ينبغى ألا تكون نقطة البداية هى الوضع القائم بل القادم pro quo أى تصور رؤية مستقبلية نعمل على تجسيدها . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن التاريخ يتحرك ابتداء من المستقبل وليس من الماضى أو الحاضر ، أى ابتداء من رؤية مستقبلية .

— ان مصطلح الـ pro quo جيد وأرجو أن انشغل به . أما الآن فليس لدى أية رؤية مستقبلية ، وحتى اذا كانت لدى هذه الرؤية فأنا لا أراها بوضوح . ولكن ما أراه هو أنه لا يمكن منع العلمانية من التقدم ؛ بل أغلب الظن أن العلمانية ستسود العالم ، وأن ليس ثمة ردة الى ما قبل العلمانية . ولكن المشكلة ، عندى ، هى فى كيفية التوفيق بين العلمانية والانسانية .

أنا لا أعتقد أنهما متضادان ، ولكنى أخشى أن يكونا

متصادين . والذى يدفعنى الى هذه الخشية هو ما أراه من فراغ فى القيم وأنا قد سككت مصطلح Value-Vacuum عندما لاحظت اختفاء القيم التقليدية مع تقدم العلم ، فبدا لى وكأن ثمة تناقضا بين العلم والقيم التقليدية . ومع ذلك فهو ليس تناقضا منطقيا . ولهذا يمكن رفعه وذلك بتغيير مفاهيم الدولة والأمة والسلطة السياسية .

— ولكن كيف يمكن تصور التوفيق بين علم يتغير وقيم لا تتغير ؟

— التوفيق ممكن . فاذا لم يكن ممكنا فالتشاؤم أمر مطلوب . وأنا أحث الناس على التشاؤم وأنا حزين لذلك . ولكن لعلهم يتدبرون قبل استفحاله . وأنا أذكرك بأن « الألم هو مصدر الحكمة » .

يبين مما تقدم أن الأصولية من أهم قضايا العصر ان لم تكن قضية العصر . ولهذا اخترت أن يكون بحثى عن « الديالكتيك والمطلق الأصولى » . ومن أجل تحديد معنى المطلق الأصولى ينبغى تحديد معنى المطلق . ومعنى المطلق ينطوى على معضلة . وأول من طرح معضلة المطلق هو كانط فى مقدمة الطبعة الأولى من كتاب « نقد العقل الخالص النظرى » .يقول ان العقل له مزية فريدة فى أنه يواجه أسئلة ليس فى الامكان تجنبها ، أى أنها أسئلة مفروضة على العقل بحكم طبيعته ولكنه عاجز عن الجواب ، وهى كلها تدور على المطلق سواء كان هذا المطلق هو الله أو الدولة . وتاريخ الفلسفة ليس الا قصة هذا العجز . وهنا يميز كانط بين حالتين : حالة البحث عن اقتناص المطلق ، وحالة اقتناص المطلق . الحالة الأولى ممكنة ، أما الحالة الثانية فأمر محال ، ذلك أن تصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة وهم ، لأن مجرد اقتناص الانسان للمطلق يجرد المطلق من مطلقيته ويحيله الى نسبى .

معضلة المطلق اذن كامنة فى أنه نسبى ، أى أن المعضلة تعنى أن المطلق ينطوى على تناقض . والتناقض ماثل فى اللحظة التى يتصور فيها الانسان أنه قد اقتنص المطلق .

والسؤال اذن :

هل يمكن رفع التناقض مع المحافظة على مطلقية المطلق ؟

ممكن اذا تطابق المطلق مع النسبى ، أى اذا تجســـد المطلق فى الواقع النسبى . والأصولية تزعم امكان هذا الرفع ، وذلك لأنها تلتزم حرفية النص الدينى ، وتقف ضد التحديث والعلمانية ، ومن ثم ترفض ترجمة النص الدينى بمقولات التحديث والعلمانية حتى يمكن تجسيد العقيدة الدينية حرفيا فيتطابق المطلق مع النسبى ، والحقيقة الأبدية مع التعبير الزمنى عن هذه الحقيقة . وهكذا تكـــون الحقيقة اللاهوتية فى الماضى هى حقيقة اليوم وغدا . وبذلك تختزل الأصـــولية أبعاد الزمان الثلاثة فى بعد واحد هو الماضى ثم ترقى بالماضى الى مستوى المطلق . وهذا هو المطلق الأصولى .

وثمة مطلقان أصوليان ، فى القرن العشرين ، أحـــدهما المطلق الأصولى المسيحى والآخر المطلق الأصولى الاسلامى .

المطلق الأصولى المسيحى من صنع حركة مسيحية يطلق عليها اسم « الغالبية الأخلاقية » . نشـــأت عام ١٩٧٩ بزعامة القس جيرى فولول وأسهمت فى انتخاب ريجان رئيسا للجمهورية ، والجدير بالتنويه أن هذه الحركة تدعو الى ضرورة استخدام القوة العسكرية . فمن أقوال فولول « دعونا نصوب مدافعنا اللاهوتية على الليبرالية والانسانية والعلمانية ». « نحن من أجل أمريكا . ومعنى ذلك وجود دفاع وطنى قوى ، ونحن من أجل دولة اسرائيل » ، ومن أجل ذلك فان الغالبية الأخلاقية تعلن أن هدفها الرئيسى هو التفوق العسكرى ، وتقدم المقترحات التالية :

— تنفيذ استراتيجية ريجان الخاصـــة بالتفوق العســكرى على وجه السرعة .

— الكف عن أية تكنولوجيا أو استثمار رأس المال أو القروض التى قد تفضى ، بأسلوب مباشر أو غير مباشر ، الى تقوية القوة الحربية للاتحاد السوفييتى .

— ادانة الخرق السوفييتى للاتفاقات والقوانين الدولية .

— تنمية القوة العسكرية التقليدية اللازمة لردع أى عدوان يدعمه الاتحاد السوفييتى .

ــ تحرير أمريكا من أية قيود خاصة بفرض رقابة على صناعة الأسلحة الاستراتيجية(١٥) .

أما المطلق الأصولى الاسلامى فهو من صياغة الجماعات الاسلامية فى ايران بقيادة خمينى . فخمينى يوحد بين الدين والدولة والمجتمع مستندا فى هذه الوحدة الى نصوص دينية . وبذلك يتوحد الشعب مع الزعيم فكرا وهدفا.يقول خمينى فى كتابه « الحكومة الاسلامية » : ان للقانون الاسلامى وللأمر الالهى سلطانا مطلقا على الأفراد وعلى الحكومة الاسلامية . والحكام الحقيقيون هم الفقهاء(١٦) » . « ان واجب الفقيه العادل استخدام المؤسسات الحكومية لتنفيذ القانون الالهى من أجــل تأسيس النظام الاسلامى العادل »(١٧) . «ان القانون هو الحاكم»(١٨) .

وتأسيسا على ذلك يمتنع فصل الدين عن الحكومة ، ويمتنع حصر الدين فى العبادات والطقوس . فالاسلام هو قانون الهى . وهذا القانون معطى ليس فقط من أجل دراسته وتحليله فى المعاهد الدينية ، ولكن أيضا من أجل تطبيقه بل تجسيده فى شكل دولة . ومن ثم يلزم وجود حكومة مسئولة عن هذا التجسيد .

والسؤال بعد ذلك هو :

ما هى خصائص الحاكم المسلم ؟

خاصيتان : الخاصية الأولى أن يحكم استنادا الى القانون الالهى .

والخاصية الثانية أن القانون الالهى من تأويل الفقيــه العادل ، وعلى الشعب الطاعة .

وهنا ملحوظة جديرة بالتنويه وهى أن أقــوال خمينى برمتها لا تصــلح أن تكون تنظيــرا للمطلق الاصـولى . والمنظر الحقيقى هو على شريعاتى فى كتابه « سوسيولوجيا الاسلام » ، وفيه يؤول التاريخ دينيا .ويبدأ بقصة هابيل وقابيل ، وهى قصة التاريخ .وبداية حرب لم تنته حتى الآن . والحرب دينية الطابع منذ أن كانت والى أن تنتهى . وهى تقع بين ديانتين : ديانة الشرك وتؤمن بأن للــه شركاء ، وتبرر هذا

الشرك اجتماعيا وذلك بالتفرقة بين الطبقات . وديانة التوحيد وتؤمن بأن لا اله الا الله ، وتبرر هذا التوحيد اجتماعيا وذلك بتحقيق وحـــدة الطبقات والأجناس . ولكن ليس معنى ذلك أن شريعاتى ينحـــاز الى الشيوعية(١٩) . فهو ضـد الشـيوعية وضـــد الرأسمالية لأن الاســـلام يرفضهما معا .

والسؤال بعد ذلك :

ما أسس الاســـلام ؟

جواب على شريعاتى أنهـا ثلاثة مبـــادىء : التقية ، والاستسلام للامام ، والاستشهاد . وأهمها المبدأ الثالث لأنه المبدأ الذى يدفع المسلمين الى الحرب بلا تردد . ومن هذه الزاوية فان الموت لا يختار الشهيد ، وانما الشهيد هو الذى يختار الموت بارادته . ولهـــذا فالاستشهاد ليس تراجيديا وانما هو مطلب مرغوب لأن الاستشهاد بالدم هو أعلى درجة من درجات الكمال . ومعنى ذلك أن المسلم الحق هو الشهيد المناضل . بل شهيد المطلق الأصولى(٢٠) .

وفى تقديرى أن شهيد المطلق الأصـــولى قد تجســـد فى اغتيال السادات . فقد تعاون السادات مع الجماعات الاسلامية الأصولية من أجل القضاء على عدوين رئيسيين : الناصريين واليساريين . وقد قبلت الجماعات هذا التعاون بشرط تطبيق الشريعة ، أى قانون الله . بيد أن السادات راح يراوغ فى تحقيق هذا الشرط فقرر نفر من هذه الجماعات اغتياله وذلك بسبب اعتقاد هذا النفر بأن مطلقهم الأصولى فى خطر .

ونختم فنقول ان المطلق الأصولى هو مطلق حرب وليس مطلق سلام. وهذه قضية بحث لمن ينشدون السلام .

واثر الانتهاء من القاء البحث تساءل « كيسادا » عن كيفية التحرر من الشمولية التى تلازم المطلق الأصولى . وكان ردى أن الاجابة عن هذا التساؤل تستلزم تحديد معنى التحرر . وفى رأيى أن الحرية هى قدرة الانسان على مجاوزة الوضع القائم status quo استنادا الى رؤية

مستقبلية من حيث أن علاقة الانسان بالبيئة علاقة رأسية وليست علاقة أفقية . فالعلاقة الأفقية هى علاقة الحيوان بالبيئة ومفادها تكيف الحيوان مع البيئة . أما العلاقة الرأسية فمفادها تكييف البيئة طبقا لحاجات الانسان المتزايدة ، أى تغيير البيئة . ومعنى ذلك أن انسانية الانسان هى فى المجاوزة . ولهذا فان عدم المجاوزة يعنى نفى انسانية الانسان . وتأسيسا على ذلك فالمطلق الأصولى يلزمه توقف الانسان عند المجاوزة لأنه يعنى خضوعا للنظام الاجتماعى بدعوى أنه مطابق لهـــذا المطلق . والوعى بزيف الشمولية الناجمة من المطلق الأصولى شرط ضرورى للتحرر ولكنه ليس شرطا كافيا ، ذلك أن الكفاية مرهونة برؤية مستقبلية كفيلة بتحقيق المجاوزة . الوعى بالزيف اذن نقطة بداية أما نقطة النهاية فهى الرؤية المستقبلية المضادة للوضع الشمولى القائم والمنافى لانسانية الانسان .

بيد أن ثمة مفهوما آخر عن الانسان غير الشهيد المناضل فى بحث عبد الرازق قسوم (الجزائر) بعنوان « مفهوم الانسان فى الفلســـفة الاسلامية الدينية » . فالانسان ، فى الاسلام ، هو شاهد على الله من حيث هو واحد أحد وهذا تعريف مقبول من السنيين والمعتزلة ، ويلزم منه رفض مفهوم « الخطيئة الأصلية » أو الخطيئة المـــوروثة دون أن يلزم منه رفض الخطيئة على الاطلاق ، فالخطيئة واردة حيث الانسان يتميز بأنه حر ومسئول .ولكن الانسان ، فى الوقت نفسه ، بحكم أنه شاهد على اللــه فهو خليفة اللــه فى الأرض . والانســـان ، من أجل ذلك ، حيوان متدين . وهذا هو ما يميز الانسان وينفرد بالكشف عنه الاسلام . ويضيف المتصوفة المسلمون خاصية أخرى للانســـان وهى الحب ؛ حب الخالق وحب المخلوق . والانسان ، من هذه الزاوية ، هو مركز الكون ، وهو معنى وارد فى التراث اليونانى الرومانى .

ولا يقف قسوم عند الماضى بل يتجاوزه الى الحاضر فيعرض للفكر الاسلامى المعاصر وهو على نحوين : أصولى واصلاحى . الأصولى ، فى رأيه ، عدوانى لأنه يحس أنه مغترب عن المجتمع . والاصلاحى منشغل بالهوية الثقافية ، وبناء الأمة من أجل استعادة حقوق المسلم المغتصبة ، والقيم الضائعة .

وما زالت قضية التراث مثارة فى أبحاث أخـــرى من بينها بحث « اربردوتشو » (تايوان) عن « الفـــكر الانسانى فى الكنفوشية » . يرى تشو أن الكنفوشية انسانية تكاملية . فكل انسان ينطوى على أربعة مبادىء : الخير والعدالة والاستقامة والحكمة . وما على الانسان الا أن يطيع القانون الداخلى لكى يكون كاملا . ثم عليه المحافظة على العلاقات الســـليمة بينـــه وبين بنى البشر أجمعين لأن البشر جميعا من خلق « السماء » . وقد استعان كنفوشيوس بهذا اللفظ بدلا من الله حتى يزيل أية صبغة انسانية عن الألوهية . وفى امكان الانسانية الاتحاد مع اللــه وذلك بتمجيده ومحاكاته استنادا الى الفضائل . ومن ثم فالانسان ، فى الكنفوشية ، يمكن أن يكون مواطنا عالميا . والبحث ، فى جملته ، مجرد سرد الخصائص الكنفوشية بلا زيادة أو نقصان .

وكذلك يبحث أرابورا (كندا) عن «الكسمولوجيا فى باجافاجيتا» . فالبحث يدور على تعاليم الجيتا فى الأخلاق ، وهى تعاليم تستند الى البعد الكسمولوجى للوعى الذى يطبق بعد ذلك على المجال الاجتماعى السياسى لوجودنا . ومعنى ذلك أن الأزمة العالمية فى هذا العصر ، هى أزمة كسمولوجية وليست أزمة تاريخية ، وأن الكسمولوجيا هى أســاس الأخـــلاق .

وثمة أبحاث تمزج بين التراث وفلســـفات العصر من بينها بحث « جوليا فلنتينا ارابارنى » (الأرجنتين) عن « علاقة الهيمنة عنـــد هوسرل » والبحث يدور على علاقة « السيد والعبد » وهى علاقة تناولها هيجل قبل هوسرل والســؤال عندئذ : ما هو موقف هوسرل من هيجل ازاء هذه القضـــية ؟ عرض هيجـــل رأيه فى فقـــرة خاصة فى كتابه « فنومنولوجيا الروح » بعنـــوان « الاســـتقلال والتبعية لوعى الذات : الهيمنة والعبودية » . وهنا تتساءل جوليا :

ما مكانة الوعى بين كثرة من الوعى ؟ جـــواب هيجل : ان وعى الذات فى ذاته ولذاته يحدث عندما يكون هكذا فى مواجهة وعى ذاتى آخر . ومعنى ذلك أن وعى الذات ليس ممكنا الا من حيث هو معترف

به من قبل وعى آخر . وفى عبارة أخرى يمكن القول أنه بفضل الآخر يصبح يقين الذات حقيقة . واقتناص هـــذه الحقيقة هى هوى الوعى الذاتى . ومن ثم فالانسان الذى يحيا فى عزلة ليس فى امكانه تحقيق هذه الغـــاية .

فالاعتراف المتبادل أمر لازم ، فكل منا بالنسبة الى الآخر وسيلة الى تحقيق علاقة الوعى بالآخر ووحدة الوعى مع ذاته . وكل منا بالنسبة لذاته وبالنسبة للآخر ماهية مباشرة وهى الوعى لذاته . ولكن هذا الوعى ليس ممكنا الا بفضل التوسط ، أى أنه يعترف به عنـــدما يعتـرف هو بالآخر . والروح هى وحدة كثرة من الوعى . وفى حالة اللامساواة بين وعى ذاتى وآخر فالصراع لازم لاقـــرار الاعتراف الذى لا يمكن حدوثه الا بالآخر .

ومع ذلك فان غاية الوعى الذاتى أن يكون مستقلا ، وأن يدمر أى استقلال يزاحمه . والوعى الذاتى الآخر ، من حيث هو ذات ، يزعم لذاته استقلالا مماثلا ، ومن ثم يحاول كل منهما تدمير الآخر حتى يحتفظ لنفسه بالوعى بأنه الحقيقة الواقعية كلها . ويفضى ذلك الى صراع بين الحياة والموت . لكن سرعان ما يتضح أنه اذا ما دمر الوعى الذاتى الذوات الأخرى فانه يلغى ذاته فى الآخر . ولهذا فان الوعى الذاتى بدلا من أن يدمر الذوات الأخرى بالموت فانه يحطم كيانها المستقل عن طريق جعلها معتمدة عليه اعتمادا مطلقا . وهذا هو نظام الرق الذى يحدد العـلاقة بين السيد والعبد .

أما عند هوسرل فالعلاقة موضوعية فى مجال « ما بين الذوات » ، أى فى مجال « الأفعال الاجتماعية » ، أو الارادة العامة التى تتجسد فى الأفعال . ومن ثم فالذوات اجتماعية . ومن حيث هى كذلك فانها تنشد « التدعيم » . والتدعيم ينطوى على خاصية العلاقة بين الســـيد والعبد . ذلك أنى أريد فعلا ما فاذا ما رفض الآخر هـــذا الفعل فاننى أجبره على القبول . ولكن فى الامكان تجاوز هذه العلاقة وذلك باحلال علاقة الحب . بيد أن هذه العلاقة تستلزم وجود مجتمع الحب وهو مجتمع الارادات الحية حيث تحيا الذات فى الآخر كما يحيا الآخر فى الذات .

وهكذا يفترق هوسرل عن هيجل . فالذات ، عند هوسرل ، لا تصارع من أجل الاعتراف بها ؛ اذ هى تحمل الذوات الأخرى فى أعماقها ، وهى بدورها الآخر بالنسبة اليهم . ولهذا فان هوسرل يستبدل لفظ « عبد » بـ « خادم » ، ذلك أن الخادم « يخدم » ، ويأخذ أجرا فى مقابل الخدمة ، وهو لهذا لا ينتمى الى أحد .

هذا هو بحث جوليا وهو بحث يثير سؤالا هو على النحو التالى :

ما هى دلالة فنومنولوجيا هوسرل بالنسبة الى العالم على الاطلاق ، والى أمريكا اللاتينية على التخصيص ؟

وكان جوابها مستندا الى « مابين الذوات » عند هوسرل وهو موضوع الرسالة التى تقدمت بها لنيل درجة الدكتوراه . فقد لاحظت أن « الذاتية » عند هوسرل هى « مابين الذوات » على نحو ما أوضحته فى بحثها ، ومن ثم تتحول الفنومنولوجيا الى مونادولوجيا (٢١) اجتماعية حيث كل فرد منفتح على الآخر . وكل فرد مؤثر فى الآخر . وتحاول جوليا قراءة الواقع الأرجنتينى استنادا الى مفهوم « مابين الذوات » مع مراعاة الالتفات الى التراث من أجل البحث عن هوية الشعب الأرجنتينى . فهذا الشعب ، فى الأصل ، هو نتاج هجرة ، وهو لهذا متباين ، وهو لهذا أيضا لديه شىء من مشاعر المهاجر ، مشاعر العزلة والانغلاق الأمر الذى يستلزم الاستعانة بمفهوم « مابين الذوات » .

وثمة أبحاث يعنيها المستقبل أكثر مما يعنيها الماضى أو التراث . من بينها بحث « دسان سيالا » (السنغال) بعنوان « فشل تأنيس الجنس البشرى » . والبحث لا ينبىء بالفشل ، وانما يحذر من الفشل . والتحذير هو نتيجة لمقدمات . والمقدمات تدور على أن تطور الجنس البشرى سلسلة متصلة الحلقات . وفى كل حلقة يتجاوز الجنس البشرى ذاته ، أى أن الجيل الجديد يتجاوز الجيل القديم ، وبالتالى ليس ثمة توقف عن التطور . بيد أن المأساة هى أن نكون على وعى بعدم كفايتنا العقلية والفسيولوجية والأخلاقية والروحية ، وبأننا لم نصل بعد الى تجسيد الانسان الكامل . بل ان المأساة الأعظم هى الا نكون على وعى بأننا فى

طريق تدمير شامل للبشرية بدلا من تأنيسها . واذا توقفنا عن عمليـــة التأنيس فمعنى ذلك أن العملية برمتها فاشلة .

هذه مختارات ، من أبحاث مؤتمر فلسفى دولى فـــوق العادة ، تومىء الى أزمة الانسانية . والاماءة ارهاص لمزيد من التعمق ، ولكنه تعمق يتجاوز حدود الانسان . وقديما قال أرسطو « من العدل أن نعترف أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وأنها لا تنال الا تدريجا بتعاون الجهود بحيث أن انتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يذكـــر ، ولكن مجموع جهودهم يؤتى نتائج خصبة »(٢٢) .

هـــوامش

(١) عندما فصلت من الجامعة مع ثلاثة وستين أستاذا فى ٥ ستبمبر (ايلول) ١٩٨١ · بقرار من رئيس الجمهورية السابق أرسل الى رسالة فى ١٩٨١/١٠/٨ هذا نصها : عزيزى البروفيسير وهبه ··· كنت أفكر فيك فى هذه الايام ، وأتمنى أن تكون على ما يرام انت وزملاؤك ، وأتمنى كذلك أن تمر موجة التعصب · وأيا كان الامر فان بلادكم منذ قديم الزمان متسامحة وداعية الى السلام · مع أطيب تمنياتى لك ولزملائك ·

ماريو بونجه

(٢) اللفظة الافرنجية المقابلة هى universalism ، وهى مكونة من مقطعين وهما اما ism, univeral ، أو universe و ism, وبينهما حرف l للربط بين حرفين متحركين وهما e , i فى الحالة الاولى اللفظـــة الافرنجية universal تعنى « الكلى » ، وفى الحالة الثانية تعنى « العالم » أو « الكون » ، وهذا المعنى هو المقصود ، وهو السائد فى هذا المؤتمر · وجذور العالمية ليست حديثة بل قديمة · فهيبياس الســـوفسطائى أول من ســك مصـــطلح المواطن العالمى ، وانتستانس الكلبى تناول مصطلح العالمية فى ضوء الحرب والسلام فتصور أن الانسان الحكيم هو فى بيته فى أى مكان من العالم ، وهو لا يزدهر الا فى عالم متجانس خالى من الحواجز المصطنعة السياسية والاقتصادية · ثم شاع المصطلح فى عصرى النهضة والتنوير من حيث أن الطبيعة الانسانية واحدة الامر الذى يلزم منه أن يكون لدينا قانون واحد للطبيعة والعقل ·

(٣) مراد وهبه ، ريجان والاصولية ، المنار ، ديسمبر ١٩٨٦ ، ص ٢٤ ـ ٣٥ ·

(٤) قابلته فى المؤتمر الدولى الثانى لفلسفة أمريكا اللاتينية الذى انعقد فى بوجوتا بكولومبيا فى يوليو ١٩٨٢ · أرجنتينى الاصل ولكنه ترك الارجنتين بسبب الدكتاتورية العسكرية ، وأقام فى المكسيك أستاذا للاخلاق فى الجامعة الوطنيـــة المستقلة · وهو المنسق العام لجمعية فلسفة التحرر ·

(٥) فى اللغة السنسكريتية لفظ « اليوجا » يعنى منهجا للتحرر من القيود والقهر، ومنهجا لتحقيق الوحدة · ومؤسس اليوجا هو بتنجالى (القرن الثانى قبل الميلاد)، وبعده تعددت المدارس وتباينت معانى اليوجا · فاليوجا قد تعنى منهجا للتحرر من العذاب ، وقد تعنى وحدة روح الانسان مع الروح المطلق « أتمان » فينتهى العذاب ، وقد تعنى انفصال الوعى عن المادة ·

(٦) نظمت مجلة « الانسانية والديالكتيك » فى عام ١٩٧٨ مؤتمرا عن « الخلق والحياة الاجتماعية » .

(٧) اللفظ العربى « مسكونى » ترجمـــة للفظ الافرنجى ecumenical وهو مشتق من اللفظ اليونانى koumene ومعناه الكون أو العالم المسكون . وقد ذاع هذا المصطلح فى النصف الثانى من القرن العشرين ويقصد به الحركة الموحدة للكنائس المسيحية بقيادة « مجلس الكنائس العالمى » الذى أنشىء فى أغسطس ١٩٤٨ حيث عقد أول مؤتمر له فى امستردام بهولندا .

٨ ـ مراد وهبه ، محاورات فلسفية فى موسكو ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ط ٢ ، ١٩٧٧ .

(٩) دعوته استاذا زائرا لالقاء محاضرات فى كلية التربية بجامعة عين شمس فى عام ١٩٨٠ فقبل الدعوة وحجزنا له مكانا فى الطائرة ولكنه لم يحضر فقد سحب منه جواز السفر . فقد كان يعد من الفلاسفة المنشقين فى يوغوسلافيا . وقد فصل من الجامعة فى عهد تيتو بتهمة أنه يخرب عقول الطلاب ، وهى نفس التهمة التى اســـتند اليها السادات فى فصل بعض الاساتذة من الجامعـــة . وهى نفس التهمـــة التى أدت الى اعدام سقراط .

ويعد ماركوفتش أول فيلسوف ماركسى فى القرن العشرين يتناول قضية المعنى وهى القضية المحورية فى الفلسفة المعاصرة . ألف عنها كتابا بعنوان « النظـــرية الديالكتيكية للمعنى » (١٩٦١) .

(١٠) Mourad Wahba, Politics by idolatry or by Reason, Quoted in "Philosophy & Cultures, ed. O. Oruka and Masolo, Kenya, 1983, pp. 113-115.

(١١) مـــراد وهبـه ، ريجان والاصولية ، مجلة المنـــار ، ديســـمبر ١٩٨٦ ، ص ٢٤ ـ ٣٥ .

(١٢) نفس المصدر .

(١٣) من أنصار الوضعية المنطقية ومتأثر بفتجنشتين الى الحـــد الذى دفع فتجنشتين الى ترشـــيحه ليحل محله بجامعة كمبردج عـــام ١٩٤٨ . ولكن فريخت آثر العودة الى وطنه فنلندة .

(١٤) عند بسكال روح الهندسة تتناول المبادىء محصورة محدودة يدركها عقل متنبه . أما روح الدقة فعبادؤها لا توضع فى صيغ محدودة * فهى موضوع شـــعور أكثر منها موضوع علم « وينـــدر أن يكون المهندســـون دقيقين وأن يكون الدقيقون هندسيين » . وقريب من هذا قول بسكال « للقلب حجج يجهلها العقل » .

(١٥) Ibid., p. 66.

(١٦) Ibid., p. 79.

(١٧) Ali Shariati, On the Sociology of Islam, trans. Hamid Algar, Mizan, Press, U.S.A. 1975, p. 108.

(١٨) Ibid., p. 107.

(١٩) « مونادولوجيا » عنوان رسالة قصيرة كتبها ليبنتز لاحد الامراء (١٧١٤) والموناد حاصل على خصائص ذاتية ومنغلق على ذاته · أما عند جوليا فهى منفتحة على الاخر فى مجتمع الحب · وهى لهذا تطلق المونادولوجيا الاجتماعية على فنومنولوجيا هوسرل ·

(٢٠) أرسطو ، ما بعد الطبيعة ·

تحـــديات فلســـفية

فى مؤتمر فلسفى عربى أوربى

فى الأسبوع الثانى من شهر أبريل ١٩٨٨ انعقدت فى تونس العاصمة ندوة فلسفية عربية أوربية عن « الفلسفة .. تحديات منها واليها » أشرف على تنظيمها والدعــوة اليها مركـــز الدراســـات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بقيادة عميده المفكر الخصب وعالم الاجتماع عبد الوهاب بوحديبه . وقد وجه الدعوة الى عشرين مفكرا عربيا وأوربيا مصـــحوبة بورقة عمل جاء فيها أن الفلسفة ، منذ بدايتها ، تواجه تحديات من أهل العلم أو أصحاب السلطة أو رجال الدين ، ومع ذلك فهذه التحديات تشكل دائما فرصا ثمينة لتجديد الفلسفة وتطويرها ، ومن ثم تتحول التحديات تجاه الفلسفة الى تحديات من الفلسفة والمطلوب فى ضوء هذه التحديات تقييم واقع الفلسفة المعاصرة فى اطار المحاور التالية :

١ ـ تجديد الفلسفة ، أى تناول جديد لقضايا ازلية كونية .

٢ ـ اسهامات الفلسفة العربية الاسلامية ، بمعنى مدى تجاوب هذه الفلسفة مع الواقع الراهن ، وكيفية استنطاق تراثنا العربى .

٣ ـ الفلسفة أمام تحديات السلطة الحديثة والسؤال المطروح : هل نحن فى بداية عصر الطغاة ، وماذا عن الديمقراطية وأشكالها الهزلية ؟

٤ ـ البحث الفلسفى والعلم الناجح ، بمعنى المصـــداقية الجديدة للمعرفة العلمية ، ومشروعية المنهج العلمى .

٥ ـ الفلسفة وعلوم الانسان ، أى استقلالية العلوم الانســـانية بين الانفصالية والتحرر .

٦ ـ المواجهة بين أصحاب الشك وأصـــحاب اليقين ، وهى تعنى الصراع بين الفلسفة والدين ، وتحديد مكانة العقل ومكانة الفلسفة من الثقافة ومن المجتمع العربى الاسلامى التقليدى .

٧ ـ الفلسفة تربية أو لا تكون .

وأنا فى هذا المقال أنتقى أبحاثا وأعرضها فى ايجاز مع التعليق . وأبدأ ببحثى اذ كان فاتحة الندوة وعنوانه « التجديد الراهن للفلسفة » بناء على مطلب عبد الوهاب بوحديبة . وقد استجبت لهذا المطلب بحكم مشاركتى فى أعمال مؤتمرات فلسفية دولية عديدة منذ خمسة عشر عاما ، أى على وجه التحديد منذ المؤتمر العالمى الخامس عشر الذى انعقد فى فارنا ببلغاريا عام ١٩٧٣ . وقد انتقيت من هذه المؤتمرات أربعة . الأول هو المؤتمر سالف الذكر ، والرابع فى سانت لويس بأمريكا عام ١٩٨٦ وهو أول مؤتمر « للفلاسفة الدوليين لمنع الانتحار البشرى » . والثانى فى القاهرة عام ١٩٧٨ ، والثالث فى القاهرة أيضا عام ١٩٨٠ .

وقد انتقيت من هذه المؤتمرات أهم الأبحاث التى تكشف عن تجديد الفلسفة من بينها بحث ألقاه أندرورك (أمريكا) (١) فى مؤتمر فارنا بعنوان « الفلسفة الأمريكية فى مستقبل الأيام » جاء فيه أن الفلسفة الأمريكية ، اليوم ، تعددية ، ولهذا فهى منفتحة على الفلسفة التحليلية واللغوية والفنومنولوجيا والوجودية . بيد أن « رك » يعتقد أن فلسفة الغد ستتحدد بالوضعية المنطقية التى ستحدد الأسلوب الفلسفى الأمريكى على الرغم من امكان تمثل الماركسية ليس فقط بسبب فلسفة ماركوزه ولكن أيضا بسبب الأبحاث الفلسفية التى يجربها « ريتشارد دى جورج » على الصعيد النظرى ، والقضايا الاجتماعية على الصعيد العملى . ولهذا من المتوقع أن يكون « جون ديوى » هو الفيلسوف البرجماتى على الأصالة فى نهاية القرن العشرين بفضل ما اداه من دور كناقد للحضارة . فقد كشف عن المشكلات الاجتماعية للمجتمع الأمريكى وعن أسلوب حلها . ومع ذلك فان ديوى لم يوفق فى بيان الغاية التى ينبغى أن ينشدها هذا المجتمع ، وقيمه المتميزة . وهذه هى مهمة البرجماتيين الجدد فى مستقبل الأيام ، تأسيس ايديولوجيا مفتوحة وليست مغلقة ودوجماطيقية ، وتناول المشكلات الاجتماعية تناولا تجريبيا ، وتناول الغايات على أنها فروض منظمة وموجهة للقوى الانتاجية ، وعلى أنها وظيفية وليس على أنها قيم مطلقة .

وفى مواجهة هذا البحث ثمة بحث تقدم به فيلسوفان من الأرجنتين

هما أتل ماس ولاران(٢) ، يعبران فيه عن فلسفة أمريكا اللاتينية . فما هذه الفلسفة ؟ جوابهما أن الفلسفة من حيث هى كشف لأسس الفكر ابتداء من فكر موحد للواقع ينطوى على تقابل بين الانسان والكون . بيد أن هذه الأسس تحتوى على العقلانية والأسطورة . ووظيفة الأسطورة تقبل الحياة وذلك بغرسها فى الأبدية ، ومن ثم فعلى الفلسفة تناول الواقع بمقولات موحدة وكامنة فى الأسطورة . وهذه هى الرؤية الكونية المميزة لأمريكا اللاتينية على نحو ما يراها هذان الفيلسوفان .

أما فيما يختص بتجديد الماركسية فأمره وارد فى بحث تقـــدم به كبير فلاسفة الكتلة الاشتراكية سافا جانوفسكى « بلغاريا » فى المؤتمر الأول الافرو آسيوى الذى نظمته فى القاهرة عام ١٩٧٨ . يدور هـذا البحث(٣) على نقد تيار يريد نفى الايديولوجيا عن الفلســـفة فتبطل الرؤية الكونية . وهذا التيار يستند الى فصل العلم عن الفلسفة من جهة ، ومقارنة الرؤية الكونية العلمية بالايديولوجيا من جهة أخرى . وهـــذا التعارض الميتافيزيقى بين العلوم التجريبية والفلسفة ، وبين ما هو علمى والتقدم التكنولوجى والثقافة الروحية هو من فعل تيارين متطرفين وهما الوضعية المنطقية والنزعة العلمية .

وأصحاب تيار نفى الايديولوجيا يعلنون صراحة أنهم لا يقصدون نفى الايديولوجيا على الاطلاق ، وانما يقصدون نفى الايديولوجيا الثورية التى تتميز بها الرؤية الكونية العلمية ، ويتصورون أن هذه أنجح وسيلة لمقاومة المادية الجدلية ، أو بالأدق الفلسفة الماركسية اللينينية . ومع ذلك فان جانوفسكى ينهى بحثه قائلا بأن هذا التيار ليس هو الأهم فى هذا العصر ، ذلك أن الأهم ليس الايديولوجى وانما الانسان . وهو يعنى بذلك أن تحقيق الوحدة البشرية أمر لازم لتجنب حرب نووية عالمية ، وهذه الوحدة تتجاوز التباينات الفلسفية والسياسية والدينية . والدعوة الى هذه الوحدة ينبغى أن تكون مهمة مقدسة لدى فلاسفة هذا العصر .

وفى تقديرى ان هذه الدعوة التى نادى بها جانوفسكى قد أفضت الى تكوين الفلاسفة الدوليين لمنع الانتحار البشرى اثر انعقـــاد المؤتمر الفلسفى العالمى السابع عشر فى مونتريال بكندا عام ١٩٨٣ . والذى سك

مصطلح « الانتحار البشرى » هو جون سومرفيل (الولايات المتحدة) أول رئيس لهذه الجمعية ، وهو يعنى انتحار البشرية بأيد بشرية . ومن هنا يميز سومرفيل بين الحرب من حيث هى كذلك والحرب النووية . الحرب الأولى تعنى صراعا بين جماعتين بشريتين نهايته تعنى انتصارا لواحدة منهما . أما الحرب الثانية فتعنى الفناء الشامل للمستقبل . وقد انعقد أول مؤتمر لهذه الجمعية الدوليـــة فى سانت لويس بأمريكا عام ١٩٨٦ (٤) . وفى هذا المؤتمر نقدمت ببحث عنـــوانه « الايديولوجيا والسلام » والغاية منه بيان كيفية تجنب الحرب النووية . فالحرب من حيث هى حرب هى نتيجة علاقات مغتربة بين البشر .

بيد أن هذه العلاقات المغتربة بين البشر هى عـــلاقات ثانوية أما العلاقة المغتربة الأساسية فهى العلاقة بين الانسان والكون . ومعنى ذلك أن تجنب حرب نووية ، أى حرب كونية ، ليس ممكنا الا اذا أصبح الوعى الانسانى كونيا وذلك بأن يغزو هذا الوعى الكون فيحقق ما يمكن أن يسمى الوعى الكونى . بيد أن هذا الوعى الكونى يستلزم ثلاث مراحل لتحقيقه : سيطرة العقل بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية – تصـفية الطبقات الاجتماعية التى هى ســـبب القســـمة الثنـائية المهيمنة على المجتمعات المنقسمة الى طبقات ابتداء من الحضارة الزراعية – وحدة المعرفة من حيث هى تجسيد لوحدة الكون . ووحدة المعرفة تتحقق بفضل علم ثلاثى الأركان الفلسفة والفزياء والسياسة(٥) وقد طرحته فى مؤتمر فلسفى دولى نظمته فى القاهرة عام ١٩٨٠ تحت عنوان « وحدة المعرفة ». ومفاده أن العلوم الطبيعية والرياضية ترد الى مبادىء الفزياء النووية والعلوم الانسانية ترد الى العلم السياسى . ومن ثم ينعقد القـــران بين الفزياء والسلطة السياسية بمنحى جديد يمكن أن يفرز ما يمكن تسميته بعالم الفزياء السياسى . وهذا القران شرط ضرورى لتحقيق وحدة المعرفة ولكنه ليس شرطا كافيا اذ أن الشرط الكافى من مهمة الفلسفة من حيث هى كوسموجونيا والفيلسوف هو الكسموجونيت .

هذا هو بحثى ويبقى سؤال : هل من تجديد فى الفلسفة العربية الاسلامية ازاء ما يحدث من تجديدات فلسفية معاصرة ؟

ان الجواب عن هذا السؤال يستند الى مسلمة تزعم وجود فلسفة عربية معاصرة يراد تجديدها . فهل هذه المسلمة مقبولة . بحث « مطاع صفدى » (لبنان) وعنوانه « فى السؤال العربى للفلسفة » ينفى هذه المسلمة . وهو يستند فى هذا النفى الى مفهوم الفلسفة لدى هيدجر أو بالأدق مفهوم السؤال الفلسفى . فالفلسفة لا تطرح على نفسها السؤال الفلسفى ان لم تكن فى ذات الوقت مفتقرة لما تريد أن تساله أو بالأحرى مفتقدة لوجودها . والسؤال الذى تفتقده هو على النحو التالى : لماذا ثمة وجود بدلا من العدم ؟ وهو يعنى أن الكينونة فى حالة نسيان ، أى ليست موضوع تفكير ، اى لا مفكر به بعد . وهذا اللامفكر به هو اللاعقلانى فى الخطاب الفلسفى المعاصر . وهو يقابل مصطلح « الشىء فى ذاته » عند كانط ، وهو لم يعد خصما للمفكر به . ومن ثم تنمحى الثنائية افة الخطاب الفلسفى الغربى التقليدى .

هذا ، فى ايجاز ، السؤال الفلسفى الغربى فهل ثمة سؤال فلسفى عربى ؟ جواب « مطاع صفدى » أن هذا السؤال غائب ، بل أخطر ما فيه أنه غياب بدون زمن ، أى أنه عير مطروح أساسا ومع ذلك فانه يفرض غيابه علينا . نحن نسال عنه ، وهو يجعلنا نسأل عنه . ولكن ثمة معضلة وهى أن تسمية سؤالنا بالعربى يجنزئه عن الـ « هم » ، اذ أن هذا الاجتزاء يعارض المتن الأخلاقى للفلسفة الذى ينص على عدم الانتماء الوطنى أو القومى للفلسفة . ثم ان هذه التسمية أيضا تنطوى على حركة تراجعية ، أى استحضار التراث الفلسفى الموصوف بالعربى الاسلامى ، ومن ثم يصبح الجواب خطابا جاهزا خارج صيرورة الزمان ، أو بالأدق خارج المستقبل بسبب أن اللا مفكر به ممكن ، والممكن ليس كذلك الا من حيث هو فى المستقبل . السؤال الفلسفى اذن ، فى حقيقته ، زمانه مستقبل ، ويخلص « صفدى » من ذلك الى أن السؤال الفلسفى العربى عليه مجاوزة منطقة كل ما هو مفكر فيه الى منطقه اللا مفكر به ، الى « المنطقة » التى لا يأتى بها المستقبل فقط ، ولكنها هى التى تقدم للتراث مستقبلا جديرا به » ، وعندئذ يفارق السؤال العربى فى الفلسفة غربته ، ولا يكون محصورا بخصوصيته ، بل يجد خصوصيته فى شمولية تحوله الفلسفى .

وثمة ملحوظتان على هذا البحث . الملحوظة الأولى تدور على اتخاذ هيدجر معيارا لسلامة السؤال الفلسفى من حيث هو سؤال عن الكينونة . وقد ارتأى هيدجر « أننا قد نسينا هذا السؤال فى هذا العصر» على حد قوله فى مفتتح كتابه « الوجود والزمان » ولكنه يستطرد قائلا انه السؤال الذى كان حافزا لابحاث أفلاطون وأرسطو . بيد أن ما انجزه هذان الفيلسوفان قد اعترته تغييرات عديدة حتى انتهى الى منطق هيجل ثم أهمل . معنى ذلك أن هيدجر يريد احياء السؤال عن الكينونة الذى طرحه كل من أفلاطون وأرسطو(٦) . وفى تقديرى أن أرسطو أهم من أفلاطون فى هذا الطرح ، وذلك للارتباط الجوهرى بين الكينونة والميتافزيقا » . لأرسطو ثمة نصوص هامة ولكنها ليست موضع اهتمام ، إنها النصوص التى تعزل الحكمة (أى البحث عن العلل والمبادىء) عن الانتاج ، لأن الحكمة لم تنشأ الا بعد أن توفرت ضرورات الحياة ، والأشياء الترويحية والمريحة . ومعنى ذلك أن الفيلسوف أو الحكيم ، عند أرسطو ، لا علاقة لفلسفته بالعملية الانتاجية(٧) . واذا كانت الحضارة ، فى نشأتها ، مؤسسة على ابداع التكنيك الزراعى من أجل تغيير الواقع فان هذا التكنيك الانتاجى ينبغى أن يكون أساسا للتفلسف والا يصبح التفلسف عملية غير حضارية ، وتصبح الميتافزيقا ، من حيث هى قمة التفلسف ، علما غير حضارى . ومن هنا كان ينبغى تحديد مغزى احياء السؤال عن الكينونة لدى هيدجر .

هذه هى الملحوظة الأولى أما الملحوظة الثانية فتدور على غياب السؤال الفلسفى العربى ، وعن البحث عن أسباب هذا الغياب . و « صفدى » لم يكشف فى بحثه عن هوية هذه الأسباب بل اكتفى بالاشارة الى ضرورة الانتقال الى منطقة اللا مفكر به . ولكن السؤال : ما الذى يمنع هذا الانتقال ؟

ان الإنتقال من المفكر به الى اللا مفكر به يستلزم عقلا ناقدا يكشف جذور الوهم فى المفكر به . يشهد على هذا اعدام سقراط ومحاكمة جليليو ، ومطاردة ديكارت . أعدم سقراط بتهمة انكار آلهة أثينا والدعوة الى آلهة جدد وافساد الشباب . وحوكم جليليو أمام ديوان التفتيش بدعوى

خروجه عن الدين لقوله بدوران الأرض مؤيدا فى ذلك نظرية كوبرنيكس. وطورد ديكارت من قبل بعض اللاهوتيين الى الحد الذى آثر فيه الاقامة فى هولندا ، وشرع فى تحرير كتابه « العالم » واذا بديوان التفتيش يدين جليليو لقوله بدوران الأرض ، وكان ديكارت قد اصطنع هذا الرأى فعدل عن مشروعه ولم تنشر أجزاء هذا الكتاب الا بعد وفاته بسبع وعشرين سنة . ومع ذلك فقد احدث سقراط تأثيرا هائلا فى الفلسفة اليونانية ، ومضى العلماء فى أثر جليليو ، ولقب ديكارت بأبى الفلسفة الحديثة .

معنى ذلك أن العقل الناقد ، فى الغرب ، أدى دوره التاريخى فى تطوير الحضارة الغربية . فماذا عن العقل الناقد فى الشرق ؟ لقد أجهض. اضطهد ابن رشد وأحرقت كتبه لأنه نادى باعمال العقل فى النص الدينى. وأغلقت مجلة « الجامعة » لفرح انطون لأنه ارتأى أن فلسفة ابن رشد رمز على العلمانية . وفصل طه حسين من الجامعة اثر نشره كتاب « فى الشعر الجاهلى » حيث تبنى منهج ديكارت الذى تقول قاعدته الأولى « ألا أسلم شيئا الا أن أعلم أنه حق » وقد قيل عن هذه القاعدة انها اعلان حرية الفكر واسقاط كل سلطة . وفصل كذلك الشيخ على عبدالرازق من وظيفته بعد محاكمته من هيئة كبار العلماء اثر نشره كتاب « الاسلام وأصول الحكم » الذى يروج لفكرة فصل الدين عن الدولة .

والطريف فى هذا الشأن أن هذا التعليق كان استجابة للسؤال الذى طرحه « مطاع صفدى » فى احدى ورش الملتقى فاذا بأحد المشاهدين للورشة يتهجم على هذا التعليق . انه المنظر للأصولية الاسلامية فى تونس « هشام جعيط ». قال عن عبد الرازق ان أفكاره فى كتابه كلها خاطئة ، أما طه حسين فقال عنه انه « خائن » لأنه استعان بمنهج ديكارت الذى ينتمى الى فرنسا المستعمرة . ثم أنهى تعليقه بقوله ان أصالة الاسلام هى لدى الخوارج حيث يتجسد الله فى الواقع ، وأن ثمة أصوليتين مشروعيتين هما : الأصولية الاسلامية والأصولية اليهودية .

وأيا كان الأمر فثمة بحث آخر ألقاه « محمد عبد الهادى أبو ريده »

بعنوان « تحديات منها وتحديات اليها فى الاسلام » . وعلى الرغم من عمومية العنوان الا أنه يدور على فكرة محورية مهيمنة على فكر أبو ريدة تنكشف لنا من سؤال مطروح فى نهاية **البحث :**

« هل كان هناك تحد للفلسفة ، بمعنى الرفض بدون وجهة نظر وبلا أى مبرر ؟ أم كانت هناك مواجهة على مستوى الفكر ، مع تقديم الدليل والمطالبة به ؟ أم كان هناك تفاعل أخصب حياة الفكر والدين معا ؟ » .

ويترك أبو ريده الاجابة للقارىء ولكنه يضيف قائلا :

« ان أهل الأديان المنزلة كانوا يرفضون كل ما يخالف أصول عقائدهم . وقد يجرى على ألسنتهم أن يقولوا لما يخالفها : هذا كفر او أن القائلين به غير مؤمنين .

« واذا كان الامام الغزالى قد كفر الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم أو انكارهم علم الله تعالى بجزئيات المخلوقات أو انكارهم للبعث الجسدى ، فان هذه الآراء التى رفضها تناقض أصول العقائد فى الأديان المنزلة مناقضة صريحة . وهو قد أفتى بما رأى » .

وهكذا يمكن القول بأن الفكرة المحورية ، فى البحث ، تدور على ان التحدى الحقيقى للفكر الاسلامى هو الالحاد ، وليس شىء غير ذلك. ولهذا فهو يرى أن رفض الالحاد هو معيار صدق علم الكلام والفلسفة . فعلم الكلام (علم أصول العقائد) نشأ عند المعتزلة فى العصر العباسى الأول (١٥٠-٢٥٠ هـ) لما ظهرت كتب الفلسفة . والمعتزلة هم أصل النظر العقلى لدحض ما يخالف العقيدة الاسلامية . وقد خالفتها الفلسفة اليونانية فى القول بأزلية المادة ، واستقلال الطبيعة بفعلها .

بيد أن هذا التحدى للفلسفة لم يكن مقصورا على المعتزلة فحسب بل أيضا على الأشاعرة . ومن هذه الوجهة فان علم الكلام ، فى رأى أبو ريده ، هو فلسفة اسلامية . ويقول « وهكذا تكونت من مواجهة الاسلام للفلسفة اليونانية فلسفة اسلامية على يد علماء أصول العقائد (علماء

الكلام) وهكذا ليس ثمة فارق ، عند أبو ريده ، بين علم الكلام والفلسفة الاسلامية . وقد يقال ، ردا على اعتبار علم الكلام فلسفة اسلامية ، أن الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » قد هدم الفلسفة . والحقيقة على غير ذلك فى رأى أبو ريده . فقد هدم الغزالى الميتافزيقا اليونانية لما فيها من أوهام . وهو فى ذلك يماثل كانط الذى دار اهتمـــامه على دحض الميتافزيقا التقليدية . ولم يقل أحد أن كانط قد هدم الفلسفة . وتأسيسا على هذه المقارنة بين الغزالى وكانط يذهب أبو ريده الى القول بأن كانط قد تأثر بالغزالى . ولا أدل على هذا التأثر من أن « كانط قد عرف كتاب « تهافت الفلاسفة » فى ترجمته اللاتينية دون شك » .

وابن رشد وان كان قد هاجم الغزالى فى كتابه « تهافت التهافت » الا أنه لا يختلف عن علماء الكلام فى اثباته مشروعية التفلسف بالاستدلال من آيات القرآن ومن أدلة العقل فيها أن الشريعة الاسلامية حق . وبـ أنها أوجبت النظر العقلى المؤدى الى معرفة الله فان النظر البرهانى لا يؤدى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشـــهد له .

وهنا لابد من اثارة سؤالين ينطويان على تحد لفكر أبو ريده وهما :

لماذا اضطهد ابن رشد ولم يضطهد الغزالى ؟

ولماذا توقفت الفلسفة الاسلامية بعد اضطهاد ابن رشد ؟

أبو ريده لا يجيب عن التحدى الأول ، ولكنه يجيب عن التحدى الثانى مستعينا بابن خلدون . يقول « واذا كان ابن خلدون قد لاحظ ، بحسب عصره ، أن علم الكلام أصبح غير ضرورى فى عهده « اذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا » الا أننا فى حاجة الى علم كلام جديد » . والسبب فى ذلك . أن الظروف ، منذ عصر ابن خلدون ، قد تغيرت . وقد حدث التغير منذ أوائل القرون الحديثة وخصوصا منذ أواسط القرن التاسع عشر فظهرت مذاهب مادية لا دينية وأخـرى الحادية . وجاءت الحضـــارة الحـديثة بانحرافاتها ، وتنصلت بعض الدول من الدين .

اذن ، فى رأى أبو ريده ، الالحاد هو التحدى الحقيقى للفلسفة بل هو مولد للفلسفة فاذا بطل الالحاد بطلت الفلسفة . فلا شأن للفلسفة بغير هذه القضية . وفى تقديرى أن التحدى الذى يواجه أبو ريده هو أن الفلسفة ، فى نشأتها ، لم تكن وليدة الالحاد ، وانما وليدة شهوة الانسان فى معرفة نفسه ومعرفة الكون . انشغل الطبيعيون الأوائل ، الذين نشأوا فى ملطية وأفسوس باليونان ، بالبحث فى الكون ، وانشغل سقراط بالبحث فى النفس الانسانية .

وأغلب الظن أن بحث عبد المجيد الغنوشى عن « مكانة الفلسفة فى المجتمع العربى الاسلامى التقليدى »، يكشف عن أسباب تعثر الفلسفة فى هذا المجتمع . ففى رأيه أن تاريخ الفكر الاسلامى هو تاريخ اضطهاد للفلسفة وللفلاسفة الى حد السحق الجسمانى . ويشهد على هذا الاضطهاد الهجمة الشرسة من الغزالى وابن تيمية وابن القيم الجوزيه على الفلاسفة . وهذا الاضطهاد يعنى تحكم التعصب الدينى والسياسى من قبل الحكام والجماهير . فقد كان الحكام يأمرون بحرق المؤلفات الفلسفية ، وكانت الجماهير تتهم كل من يشتغل بالفلسفة بالزندقة .

وفى رأى الغنوشى أن ثمة سببين أساسيين لهذا الاضطهاد : السبب الأول فلسفى والثانى سياسى ، والمفارقة فى هذين السببين أنه باسم الفلسفة تم اغتيال الفلسفة . فباسم العقل رفض الغزالى الفلاسفة بدعوى ان نتائج نظرياتهم تناقض العقيدة الدينية ، ومن ثم تفضى الى الزندقة . فقد أعلن الغزالى ان ثمة هرطقات مثل القول بقدم العالم ، وجهل الله بالجزئيات ، ونفى بعث الأبدان . واذا سلمنا بهذا النقد فليس من حق الغزالى أن يستند فيه الى علم الكلام ، وانما الى الفلسفة ، أى كان عليه أن يهزم الفلاسفة على أرضهم فيستعين بنفس أسلحتهم وليس بحجج خطابية أو جدلية . وحقيقة الأمر أن الغزالى كان ينشد من ذلك اثارة علماء الكلام والجماهير ضد الفلسفة . هذا بالاضافة الى أن الالحاد(٨) الذى كان قد انتشر فى القرنين الثالث والرابع الهجرى (التاسع والعاشر الميلادى) فى المجتمع الاسلامى قد شكك الجماهير فى الفلسفة ، ودفع السلطة الى مطاردة الفلاسفة ، بل الى اعدامهم على نحو ما حدث

لابن المقفع والحلاج والسهروردى وذلك من أجل المحافظة على النظام السياسى ، وعلى المشاعر الدينية للجماهير • وكل ذلك مردود الى أن الخليفة باعتباره أميرا للمؤمنين كان قابضا على السلطتين الروحية والزمنية •

ومع ذلك فقد تولدت عن هذا الاضطهاد تيارات : تيار تلفيقى ، وتيار تحررى ، وتيار المتوحدين ، وتيار التعددية •

التيار التلفيقى يمثله ابن سينا ، فابن سينا لم يستطع فى قضية خلود النفس الاستدلال على جوهرية الأشياء المفكرة استنادا الى مسلمات قرآنية • ثم ان نظريته فى العلاقة المباشرة بين الذات ونفسها ، وبينها وبين العالم الالهى والتى تتأسس على نظرية العقل الفعال انما تكشف عن تلفيقية لاهوتية فلسفية أكثر مما تكشف عن قدرة العقل الذاتية • وبذلك ضحت الفلسفة بالدقة المنطقية وذلك باستنادها الى مسلمات دينية وهذا حكم بفشل الفلسفة •

والتيار التحررى يقع خارج العقيدة ، وبالتالى يدمر أسس هذه العقيدة • وأقصد به تيار الزندقة • وهذا التيار ليس هو سبب الاضطهاد فحسب بل هو أيضا نتيجة اضطهاد حرية الفكر • ثم انه تيار له حنين الى ديانة السلف وهى المازدية والمانوية ، ويمثل هذا التيار ابن الراوندى وابن زكريا الرازى • أنكر ابن الراوندى النبوة ، وتصور أن النبى ساحر ، ورفض المعجزات ، وأعلى من قيمة العقل ، وارتقى به فوق الوحى • أما الرازى فهو مثل ابيقور ينشد تحرير البشر من الخوف من الله ومن الموت حتى يستمتعوا بالطمأنينة وسكينة النفس • فالأديان مصدر الخرافة والتعصب والعداوة ، والبشر متساوون • ولهذا لا يعقل أن يختار الله جماعة من البشر ويمنحهم رسالة نبوية • وتأسيسا على ذلك فان الفلسفة وحدها هى سبيل البشر الى السعادة ، والعقل وحده هو الذى يحدد الخير والشر • يشهد على ذلك سقراط وأفلاطون ، فتعاليمهما اسمى من الأديان • فالأديان تفرق ، أما الفلسفة فتضع الانسان على طريق الحقيقة • ولهذا يمكن القول بأن الفلسفة حارسة المدينة عند اليونان ، لكنها ليست عند المسلمين ، اذ ليس لها حق المواطنة الا بفضل الاضطهاد •

أما تيار المتوحدين فهو تيار صوفى وكان المتوحدون يحيون فى جو من الارهاب الفكرى ، ولكنهم كانوا على وعى بعبودية المواطنين ، والفساد السياسى ، وغياب الأخلاق . عكفوا على أنفسهم ، وحاولوا تأسيس أخلاق فلسفية لتحرير الفرد والمجتمع . لم ينشغلوا بقضية التوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الفلسفة والدين لأنها قضية زائفة . ويمثل هذا التيار ابن باجه وابن طفيل . وقد حاول هذا التيار تغيير العالم بالأفكار ولكنه أصيب بالفشل ، بقى تغيير الأفكار بالنسبة الى العالم فكان التيار الرابع .

والتيار الرابع هو تيار التعددية ويمثله ابن رشد . والتعليم ، عند ابن رشد ، على مستويات ثلاثة : الفلسفة بمعرفتها اليقينية فى القمة ، ثم يليها علم الكلام بمعرفته الظنية ، وفى القاع الدين بأوامره الخطابية وتشبيهاته الحسية وهى موجهة للجماهير . وفى كتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » يبين ابن رشد ان الشريعة تنطوى على الظاهر وعلى التأويل . التأويل خاص بالنخبة والظاهر خاص بالجماهير . وفى هذا الاطار يتحقق السلام بين الفلسفة والدين . ومع ذلك نفى ابن رشد وأحرقت مؤلفاته تعبيرا عن كراهية الفلسفة وكراهية حرية الفكر . ومن ثم فشل ابن رشد فى التوفيق بين الفلسفة والدين .

وخلاصة القول ، عند الغنوشى ، أن الفلسفة الاسلامية ليست مقبولة لا من الدين ولا من علم الكلام ، ولا من السلطة . وهى لن تكون مقبولة الا اذا خضعت للنظام الزمانى والروحى ، أى الا اذا لم تكن كما كانت عند سقراط ، أى ألا تكون ناقدة للمجتمع ، بل تكون أداة ايديولوجية فى خدمة المطلقية فى اشكالها السياسية والاجتماعية والدينية على نحو ما هى واردة فى الفلسفة الدينية لابن سينا ، والفلسفة السياسية للفارابى التى تبرر المطلقية والتسلسل الهرمى للمجتمع الاقطاعى .

مهمة الفلسفة الاسلامية اذن ، عند الغنوشى ، ينبغى أن تحاول فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية فتضع حدا لاضطهاد الفلسفة فى العالم الاسلامى ، وتمهد لتأسيس مدينة الأحرار ذات الطابع الديمقراطى .

الرأى عندى أن اضطهاد الفلاسفة الاسلاميين لم يستند الى قولهم بالفصل بين السلطتين الزمنية والروحية،وانما الى اعمالهم للعقل الناقد الذى ينشد كشف جذور الوهم.اذ من غير ذيوع العقل الناقد فالسيادة للعقل الدوجماطيقى . وهذا هو الدرس الذى نتعلمه من عصر التنوير فى أوربا فى القرن الثامن عشر ، وعلى الأخص من الممثل الأعظم لهذا العصر وهو كانط عندما قال « لقد أيقظنى هيوم من سباتى الدوجماطيقى » ثم بدأ المرحلة النقدية المتمثلة فى مؤلفاته الثلاثة « نقد العقل الخالص النظرى » و « نقد العقل العملى » و « نقد الحكم » . والوهم الذى عثر عليه كانط هو توهم الانسان أنه قادر على اقتناص المطلق ، أى الدوجما .

وثمة بحث آخر بعنوان « تاريخ مشوه وفكر اصلاحى : ملاحظات عن مكانة الفلسفة عند الفارابى» لأمور شارتى (تونس) يتخذ من الفارابى وسيلة للجواب عن أسباب عدم انتاج المجتمع الاسلامى للفلسفة . فليس ثمة تعريف للفلسفة فى مؤلفات الفارابى هذا اذا استثنينا التعريف الموروث عن أرسطو الوارد فى كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » . ففى كتاب « احصاء العلوم » ليس ثمة ذكر للفلسفة . فهل معنى ذلك أن الفلسفة ليست علما ؟ فى الامكان معرفة جواب الفارابى من عرضه لبزوغ الفلسفة فى مسار التطور الحضارى . فهو يرى أن ثمة لحظات ثلاث فى هـذا المسار . اللحظة الأولى تنصب على اللغة ، والثانية على الفلسفة ، والثالثة على الدين .

اللحظة الأولى هى لحظة تسمية الأشياء ، أى ايجاد علاقة بين المعنى والشىء المحسوس . انها بزوغ اللغة . وهذه اللحظة متجسدة فى الثقافة الجاهلية حتى بداية الاسلام ، وهى لحظة خالية من الفلسفة . والمجتمع الذى يتصور أن هذه الثقافة هى « الحكمة » هو مجتمع بدائى.

واللحظة الثانية هى لحظة اشتهاء معرفة علل المحسوسات . وهذا الاشتهاء يستند الى الشعر فى البداية ثم يتولد منه الجدلى والسوفسطائى كوسائل للبحث عن العلل ، ولكنه بحث يظل فى اطار الظن . وكان هذا هو الحال فى زمن أفلاطون . ولكن مع أرسطو أصبحت الفلسفة برهانية

يقينية . ومن ثم « لا يبقى فيها موضع فحص ، فتصـــير صناعة تتعلم وتعلم فقط ، ويكون تعليمها تعليما خاصا وتعليما مشـــتركا للجميع . فالتعليم الخاص هو بالطرق البرهانية فقط ، والمشترك الذى هو العام فهو بالطرق الجدلية أو بالخطابية أو بالشعرية »(٩) .

أما اللحظة الثالثة فهى لحظة الملة ، أى الدين . وهى تأتى بعد الفلسفة والامر يحتاج فيها الى « وضع النواميس ، وتعليم الجمهور ماقد اســـتنبط بالبراهين من الأمـــور النظرية ، وما اســـتنبط بقوة جودة تخييل ما عســـر على الجمهور تصـــوره من المعقولات النظرية وعلى جـــودة اســتنباط شىء من الافعـــال المدنية النافعة فى بلوغ السعادة ، وعلى جودة الاقناع فى الأمور النظرية والعملية التى سبيلها أن يعلمها الجمهور بجميع طرق الاقناع . فاذا وضعت النواميس فى هذين الصنفين وانضافت اليها الطرق التى بها يقنع ويعلم ويؤدب الجمهور فقد حصلت الملة التى بها علم الجمهور وأدبوا وأخذوا بكل ما ينالون به السعادة ».

ويخلص الفارابى من ذلك الى وضع نموذج وثـــلاث صـــور من الانحراف المرضى عن هذا النموذج . النموذج هو أن المجتمع ينتج الفلسفة ثم الملة ، فيتسق مع ذاته ويحيا فى الحق . ومعنى ذلك أن الملة تابعة للفلسفة . الفلسفة حقائق مبرهنة ، والملة ترجمة لهـــذه الحقائق . أما الانحرافات فثمة انحراف أن تكون الفلسفة مظنـــونة أو مموهة . فاذا أنشئت ملة ما بعد ذلك تابعة لتلك الفلسفة وقعت فيها آراء كاذبة كثيرة. وثمة انحراف ثان وهو نقل الملة أولا ثم نقل الفلسفة ، وهذا يفضى بدوره الى أحد موقفين : اما أن تكون الملة تابعة لفلسفة كاملة ولكن المجتمع لا يعرف هذه التبعية ولا يعرف أن الملة مثالات لأمور نظـــرية صحت فى الفلسفة ببراهين يقينية ، ومن ثم ينقسم المجتمع الى فريقين : فريق يدافع عن الملة وفريق يدافع عن الفلسفة فتحدث « المعاندة » من قبل أهل الملة تجاه أهل تلك الفلسفة ، والعكس بالعكس . ولكن أهل الفلسفة « يعاندون أهل الملة فى ظنهم أن الملة مضادة للفلسفة ويجتهدون فى أن يزيلوا عنهم هذا الظن بأن يلتمســـوا تفهيمهم ان التى فى ملتهم هى مثالات »(١٠) .

هذا هو الموقف الاول اما الموقف الثانى فان تكون الملة تابعة لفلسفة هى فاسدة ثم نقلت بعد ذلك الفلسفة الصحيحة البرهانية ومن ثم تكون الفلسفة معاندة لتلك الملة من كل الجهات ، وكانت الملة معاندة بالكلية للفلسفة . فكل واحدة منها تروم ابطال الأخرى .

والانحراف الثالث والأخير أن ينقل الجدل أو السوفسطائية الى أمة لها ملة مستقرة فان كل واحد منها ضار لتلك الملة ، اذ كانت قوة كـــل واحدة منها اثبـــات الشيء أو ابطال ذلك الشيء بعينه . فلذلك صـــار استعمال الطرق الجدلية والسوفسطائية فى الآراء التى تمكنت فى النفوس عن الملة يزيل تمكنها ويوقع فيها شكوكا . وهنا تتدخل السلطة السياسية فتستبعد الجدل والسوفسطائية وتحذر المواطنين من استعمالهما ولكن مثل هذه الأمة لن ترق الى الفلسفة ، ومن ثم لن تكون لديها حقيقة تعارض بها الكذب فتكتفى بمعارضة الكذب بالسلطة العسكرية .

والسؤال بعد ذلك : أية صورة من صور الانحراف تمثل المجتمع الذى يحيا فيه الفارابى ؟

وهنا يحاول « شارنى » الاجابة عن هـــذا السؤال بقـــوله ان أمة الفارابى نقلت ملة حقة ترجمة لفلسفة كاملة منقولة من اليونان . ومعنى ذلك أن الأمة لم تنتج فلسفة . ولكن استنادا الى مسلمة الفارابى القائلة بأنه اذا لم تنتج الأمة فلسفتها فلسفة كاملة فانها لن تنتج ملة حقيقية . اذن نحن هنا أمام أحد بديلين : اما أن يكون الدين الاسلامى انتاجا قوميا وفى هذه الحالة يكون كاذبا وهذا هو ما رآه زكريا الرازى واما أن يكون حقيقيا وبالتالى ليس انتاجا قوميا ولكنه منقول وكان ترجمة لحقيقة قائمة من ذى قبل فى اليونان .

ويبدو ، فى رأى شارنى ، أن البديل الثـــانى هو المأثور لدى الفارابى ، وهو ان الدين الحق الذى هو ترجمة لفلسفة حقة هو دين منقول . وهنا تتقبل الامة الدين من غير دراية بأنه جمـــلة مثالات ، وتصمت ازاء الحقائق البرهانية اليقينية . فاذا ما دخلت الفلسفة الى هذه الأمة بزغ صراع بين أهل الملة وأهل الفلسفة مع جهـــل كل منهما

بالوحدة الكامنة بينهما • ويظل هذا الصراع قائما الى الحد الذى فيه يكتشف الفلاسفة أن ما يصـــــارعونه ليس الا تعبيرا مجازيا عن جوهر تعليمهم فيكفون عن الصراع • بيـــد أن هـــذا الكف لا يمنع اضـطهاد أهل الملة لهم •

ويخلص شارنى من ذلك الى أن الفارابى لا يرى أى مبرر لابداع فلسفة لأنها كائنة وهى الفلسفة اليونانية • فالمطلوب اذن هو احياء هذه الفلسفة فى أمة تخلو منها • والغاية من هذا الاحياء القاء ضوء جديد على أصول الدين ، أى اعادة نظر فى الدين من زاوية فلسفية •

وفى تقديرى أن نظرية الفارابى فى العلاقة بين الملة والفلســـفة مرهونة بالتسليم بكمال الفلسفة اليونانية ، ولكن ماذا يكون الحال عند تطوير هذه الفلسفة ، وقد تطورت بالفعل فى العصر الوســـيط والعصر الحديث ؟ هل يعنى تطويرها تطوير الملة ؟ منطق مذهب الفارابى يلزمنا بهذا التطوير • بيد أن هذا الالزام يتنافى مع قصد الفارابى فى الانحياز الى الثابت دون المتغير ، وهو انحيار موروث من فلسفة أفلاطون وأرسطو التى تنشد الوضع القائم فى المجتمع اليونانى • وأيا كان الجواب فثمة نتيجة حتمية وهى أن الفلسفة الاسلامية هى فى حقيقتها فلسفة يونانية بلا زيادة ولا نقصان •

وثمة بحث آخر عن الفـــارابى لجاك لانجاد (فرنسا) بعنوان « الفارابى وتكييف اللغة العربية للفـكر الفلسفى » ويتحـــدث فيه عن التحدى الذى واجهه العرب عندما ترجمت الفلسفة اليونانية الى اللغـــة السريانية ، وهو تحد يدور على كيفية التعبير عربيا عن فكر مغاير • وفى عصر الترجمة كانت لدى العـــرب علوم عربية : علم الـكلام وعلم الحديث وعلم النحو والعلوم اللغوية • ودخلت الفلسفة اليونانية فى هذا المناخ الثقافى المنظم ، وهى فلسفة علمانية فى المنطق والميتافزيقا والفزياء والفلك والكيمياء • ولم تكن هذه العلوم تشغل بال العرب فى القرون الهجرية الأولى •

هذا أول تحد يواجه الفلاسفة العرب وهو اعتراف الغير بانتاجهم •

أما التحدى الثانى فخاص بالمنهج . وقـــد كان منهج العلوم العـــربية الاسلامية ، فى القرون الهجرية الأولى ، هو منهج سلطوى ، ولم يكن هو منهج الفلسفة . فليس ثمة مقارنة بين سلطة النبى وسلطة أرسطو .

والفارابى يواجه هذا التحدى فى مشكلة اللغة ، أو بالأدق فى أصل اللغة . ورأى الفارابى فى أصـــل اللغة يميزه من الآخرين . فقـد كان الاشكال المثار ازاء أصل اللغة العربية : هل مصدرها الهى أو انسانى ؟

يقول اللغويون ان اللغة العربية مقدسة لأنها لغة القــــرآن . أما الفارابى فيقول بعلمانية اللغة العربية ، وبذلك تكون نظــرة اللغويين مباينة لنظرة الفلاسفة . ويبدو هذا التباين فى المقارنة بين الفلسفة والملة (الدين) . فالفلسفة كاملة وهى أساس الملة . وهذا موقف مرفوض من علماء الكلام والفقهاء . ثم ان الفلسفة ، فى رأى الفارابى ، فى حاجة الى الفاظ جديدة مغايرة للألفاظ المتداولة فى عصره ، وأسلوب فى الكتابة مغاير بحكم طبيعة الفكر الفلسفى . وقد كانت هذه الحاجة واضحة عند ترجمة الفلسفة اليونانية الى العربية . وهنا أوضح الفارابى أن ثمة صلة بين اللغة الفلسفية ولغة « رجل الشارع »(١١) فلفظ « الجوهر » مثلا عند المتفلسفين منقول من معناه عند رجل الشارع وهو الحجارة الكريمة التى يغالون فى أثمانها . ووجه الشبه بين هـــذين اللفظين (الجوهر والحجارة الكريمة) أن الحجارة الكريمة سميت جوهرا بالاضافة الى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عند رجل الشارع ، ومقولة الجوهر هى أشرف المقولات .

وكان تعليق أبو ريده أن اللغة العربية مقدسة لأنها هى اللغة التى اختيرت للتعبير عن التعليم الالهى ، وليس لأنها جملة ألفاظ وحروف . فقد استحدث القرآن صيغا جديدة من اللغة العربية هذا بالاضافة الى ان القرآن به ألفاظ غير عربية .

وأيا كان الأمر ففى اطار الصراع بين المتكلمين والفلاسفة ثمة بحث « لمقداد منسيه »(١٢) يكشف عن حقيقة هـــذا الصراع وعنوانه « كيف تحدى المتكلمون الفلاسفة » ؟ وحقيقة الصراع كامنة ، فى رأى منسيه ،

فى أن العقلانية ملازمة للفلسفة أكثر من ملازمتها لعلم الكلام . وسبب ذلك أن الفلسفة ناقدة فى حين أن علم الكلام يعوزه الاستدلال البرهانى . وهذا العوز مردود الى تخوف المتكلمين من الخروج على عقيدة التوحيد . ويتضح ذلك الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى التصور الفلسفى لآليات المعرفة العلمية . ذلك ان الفلاسفة ذهبوا ، فى نظر المتكلمين ، الى القول بوجود أمور كلية هى الموضوع الأمثل للمعرفة العلمية ، ومن ثم كانت التجربة هى العملية الأساسية فى العـــلم . ورفض المتكلمون المجردات لأنها غير متحيزة وهى بذلك تنافس الاله فى وجوده المنزه ، وترتكب بذلك اشراكا فى الألوهية . وتأسيسا على ذلك فان المعـــرفة الوحيـدة المشروعة هى المعرفة الجزئية . ولهذا قال المتكلمون بالجوهر الفرد .

كما رفض المتكلمون تصــور الفلاسفة للانهاية لأن فيه تحد للحقيقة الالهية التى يريدها علماء الكلام أن تكون محيطة بكل معلوم وموجود . وكذلك رفض المتكلمون المتأخرون مفهوم الطبيعة عند الفلاسفة بدعوى أنها فى نظر هؤلاء علة الظواهر ، ومن ثم يكـــون لدينا ازدواجية فى السببية ، سببية الطبيعة وسببية الله . ومن شأن هذه الازدواجية أن تهدد عقيدة التوحيد .

والسؤال اذن : هل عقيدة التوحيد مانعة من التفلسف ؟ واذا كان ذلك كذلك فهل علم الكلام هو المضاد الحيوى لقتل جرثومة التفلسف ؟

أطرح السؤال وأتركه لملتقيات فلسفية مقبلة . ومع ذلك فثمة بحث يكشف عن عامل آخر فى تفسير ظاهـــرة غياب الفلاســـفة فى المجتمع العربى ، وهو البحث الذى قدمه « عبد السلام بنعبد العالى » بعنوان « ما فى فلسفتنا يتحدى الفلسفة » . يقول ان فهمنا للفلسفة ولتاريخها هو العائق الذى يتحدى ظهور فكر فلسفى فى عالمنا العربى . وهذا الفهم يدور على أننا نتفلسف فى اطار أنسقة مغلقة وجاهزة وعلينا أن نختار من بينها نسقا واحدا ندخل فيه ، ومن ثم يمتنع أبداع العقل العـــربى فى ميدان الفلسفة .

وقد بلور هذا الفهم جميل صليبا فى بحث له بعنـــوان « الفـكر

الفلسفى والثقافة العربية المعاصرة » • الفكرة المحورية فيه أن كل من يهتم بالفلسفة لا يحيد عن تيار من التيارات الآتية : العقـــلانية والمادية والروحية والشخصانية والتكاملية والوجـــودية والعلمية • ويرى بنعبد العالى أن صليبا قد نسى أن الأصل ليس هو المذهب وانما الفيلسوف • ولهذا يتبرأ الفيلسوف من تحويل فكره الى تيار أو نسق • وهنا يذكرنا بنعبد العالى بما قاله ماركس من أنه ليس ماركسيا ، وبما قاله هيدجر من أنه ليس وجوديا • ذلك أن من شأن النسق الفلسفى أن يحيل ما هو غريب الى ما هو مألوف ، وما كان حصيلة تفاعل مع الواقع يحال الى واقع جـــامد •

ولكن السؤال هو :

هل من تأثير للفيلسوف من غير مدرسة فلسفية ؟ ومع بزوغ الكتل البشرية المعاصرة المتحركة فى مؤسسات هل فى امكان الفيلسوف الفرد غزو هذه الكتل وتحريكها الى الأفضل ؟ وهل فى امكان الفيلسوف الفرد مواجهة السلطة فى غير ما انهزام ؟ ان ابن رشـــد فقد تأثيره فى العالم الاسلامى لأن فلسفته لم تتحول الى تيار • ولكنها عندما تحولت الى تيار فى أوربا أصبحت مؤثرة وأسهمت فى بزوغ عصر التنوير على الرغم من مقاومة السلطة الدينية • ومن هنا ضرورة البحث فى عـــلاقة الفلســفة بالسلطة ، وهى علاقة مطروحة فى نسيج هذا الملتقى الفلسفى •

وقد تناول هذه العلاقة كريستوفولينى باولو (ايطاليا) فى بحث بعنوان « الفلسفة فى مواجهة السلطات الحديثة » • ويرى باولو أن هذه العلاقة اما أن تكون علاقة عضوية كما هو الحال عنـــــد هيجل وديوى وهيدجر ، واما أن تكون علاقة معارضة بهدف تغيير النظام الاجتماعى كما هو الحال عند روسو وماركس ، واما أن تكون العـــلاقة حيادية ، بمعنى أن الفيلسوف ليس مع أو ضد النظام وانما هو ذاته سلطة • وقد نشأ هذا النوع من العلاقة اثر ثورة المعلومات التى تعنى أن المعرفة ذاتها سلطة ، وتدور على مفهوم الزمان • فالذى يتحكم فى الزمان يصبح هو صاحب السلطة • وهكذا يبين أن ثمة علاقة واضحة بين السلطة والزمان • فما هى هذه العلاقة ؟

جواب باولو يبدأ بتعريف هيجل للفلسفة بأنها « فكر زمانها وهو تعريف وارد فى كتاب « دروس فى تاريخ الفلسفة » . ومعنى هذا التعريف أن الفكر يكشف عن بنية الزمان . ويتصور هيجل فى كتابه « فلسفة التاريخ » أن الحضارة الأوربية متفوقة على الحضارات الافروآسيوية . فالاستاتيكية التى تميز الشرق القديم تفسر لنا « الدكتاتورية الشرقية » و « الحكمة » واحتقار ما هو ممكن ، والتركيز على الخلود والثبات .

وفى أوربا العصر الوسيط كان ثمة فارق بين زمن الكنيسة وزمن التجارة ، بين القيم الأخروية والقيم الدنيوية . وكان زمان السلطة ساكنا. ثم ظهر لوثر وحرك الزمان .

ومفهوم التقدم فى الوقت الراهن ، يواجه أزمة ومكوناته ثلاثة :

١ ـ التقدم أحادى المسار فى تنمية المعارف والتقنيات .

٢ ـ خيرية هذا المسار .

٣ ـ الزواج الابدى بين التقدم التكنولوجى والعلمى من جهة وتقدم العدالة الاجتماعية من جهة أخرى .

ومفهوم التقدم بمكوناته الثلاثة يتباين من وجهة نظر كل من اليمينى واليسارى.فاليسارى يرى أن المكونات الثلاثة متساوية الأهمية . واليمينى يكتفىبمكونين هما الأول والثانى ولكن برؤية نقدية . بيد أن باولو يرى أن القضية الأساسية الخلافية بين اليمينى واليسارى هىالديمقراطية . أما باولو فيتبنى فلسفة انسانية تدور على أن أى جهد انسانى ، فى مجال المعرفة والسلطة ، ينبغى أن يرد الى غاية انسانية ، ولهذا فعلى الفلسفة أن تكون وثيقة الصلة بالوسط الاجتماعى . واتساق الجماعات بفضل النقد والحوار قوة مضادة لأى انحلال انسانى .

وهذا هو مغزى عبارة جرامشى التى قالها وهو مسجون منذ خمسين عاما : « الفلسفة الديمقراطية » بمعنى ان الفلسفة تؤدى دورا فعالا فى المجتمع المدنى وذلك بتنمية مصادره الحيوية ، ومقاومة اغتراب العقل ، وتشيؤ العلاقات الانسانية . أما من حيث مشكلة الزمان فعلى الفلسفة

تحرير العقل الانسانى الجمعى من مفهوم ضيق لأحادية الزمان . فالمشكلة الأساسية التى ينبغى طرحها فى هذا العصر هى تحقيق الاتســـاق بين الأزمنة البيولوجية والانسانية وأزمنة تحقيق التوازن بين البيئة والانسان . الأمر الذى يستلزم تكاتف الجهـــــود ووقف العنف . ولهـــذا فان أزمة ايديولوجيا التقدم بدلا من أن تفضى الى رفض العلم والدفاع عن الماضى فانها تفتح آفاقا لمعرفة لا تخضع لسلطات أجنبيـــة أو دكتاتورية وتكون مصدرا لتذوق الجماعة .

وفى تقديرى ان مشكلة هذا البحث كامنة فى العبارات الفضفاضة وهى تواجه أزمة العصر ، أو بالأدق أزمة ايديولوجيا التقدم . فحقيقة هذه الأزمة ليست كامنة فى رفض العلم والدفاع عن الماضى ، ولـكن فى بزوغ انظمة اجتماعية تجسد هذا الرفض وهذا الدفاع مثل نظام خمينى الذى هو نموذج فى تجسيد الأصولية الدينية التى تحذف الرؤية المستقبلية وتشجب الثورة العلمية والتكنولوجية وتكتفى بحرفية النص الدينى .

وثمة بحث انشغل بتخطيط رؤية مستقبلية عنوانه « عودة اليوتوبيا أو تجدد قلق فلسفى » لعبد العزيز لبيب . الفـكرة المحـــورية فيه أن المستقبل هو الآن الأساسى للزمان ، ومن ثم فان اليوتوبيا لازمة للفلسفة السياسية . والفلسفة السياسية ، عند لبيب ، محصـــورة بين اللبرالية والماركســـية .

وثمة علاقة حتمية بين الماركسية واليوتوبيا . فقـــد اهتم انجلز بالأدب اليوتوبى والرهبنة المسيحية الأولى واعتبرهما بعدا رابعا للماركسية يضاف الى الاقتصاد الانجليزى والاشتراكية الفرنسية والفلسفة المثالية الألمانية . وقد كان لينين يحلم بأن السوفيت سينشئون ، فى المستقبل ، مراحيض عمومية من سبائك الذهب الخالص . ومنظور ماوتسى تونج الارادى النزعة كان ينشد الالغاء الفورى لجميع الفوارق بين البشر بما فى ذلك الفارق بين العمل اليدوى والعمل النظرى . ولهـــذا تخطىء بعض المـــدارس الماركسية عندما تحذف اليوتوبيا من المادة التاريخية ، على نحو ما يرى لبيب . وهنا تكمن قيمة ارنست بلوخ فى تصـــوره أن الماركسية ليس فى امكانها أن تكون علما للوجود فحسب ، بل أيضا علما أخلاقيا على النمط

الكانطى فتضاف مملكة الغايات الى مملكة الطبيعة على نحو ما جاء فى كتاب « نقد الحكم » .

أما الليبرالية فخالية من اليوتوبيا لأنها تكرس الفردية ذات النزعة الانطوائية ، وتحمل الفرد ثمنا غاليا مقابل استقلاليته الموهومة التى تفضى به اما الى الجنون واما الى الانتحار ، أى أنها رأسمالية استهلاكية تغذى الاغتراب الروحى والثقافى .

ويختتم لبيب بحثه بالكشف عن الأزمة التى يواجهها كل من المذهبين ، الماركسى والليبرالى ، وهى تكمن فى التوفيق بين الحرية والمساواة ذلك أن الحرية ، فى الليبرالية ، تحد من المساواة ، والمساواة ، فى الماركسية ، تجهض الحرية الفردية ، وليس من مخرج من هذه الأزمة سوى نظرية روسو القائلة بأن كلا من الحرية والمساواة شرط للآخر .

وفى تقديرى أن لبيب محق فى تقرير الأزمة التى تواجهها كل من الليبرالية والماركسية . فهو تقرير وارد من واقع ما هو حادث الآن فى كل منهما من ضرورة المراجعة . ولكنه ليس محقا فى القول بأن المخرج من الأزمة عند روسو . فروسو سابق على الماركسية وليس معاصرا لها . ثم ان الأزمة ليست مردودة فقط الى العجز فى ضرورة الأخذ بالحرية والمساواة معا ، ولكنها أيضا ـ وهذا هو الأهم ـ مردودة الى عدم وعى كل من الليبرالية والماركسية بأنها ليست الحقيقة المطلقة ، أى أن ثمة ضرورة لنفى مطلقية كل منهما ، وذلك لأن الكون برمته مهدد بالفناء بسبب امكان اشتعال حرب نووية أو ما يسمى بحرب النجوم .

وكان من الممكن لهذا الملتقى أن يكون ثريا لو أنه كرس احدى جلساته لمناقشة أبحاث عن التحدى الذى يواجه كلا من الفلسفة الليبرالية والماركسية ، لأنه فى تقديرى التحدى الأساسى فى النصف الثانى من القرن العشرين . ومع ذلك فثمة بحثان عن الوضعية المنطقية وهى احدى الفلسفات المعبرة عن الليبرالية ، الا أنهما يخلوان من الكشف عن التحدى الذى تواجهه الوضعية المنطقية ازاء قضية سلام الكون .

البحث الأول لملكية أولبانى عن (الوضعية الجديدة والفلسفة المضادة » (تونس) . تبدأ أولبانى بتوضيح أساسيات الوضعية المنطقية ، وهو توضيح لم يكن له مبرر فى مؤتمر فلسفى . فتذكر تقسيم فتجنشتين للقضايا الى ثلاث : قضايا ذات معنى وهى قضايا العلم . وقضايا بلا معنى هى قضايا المنطق . وهى صورية ولا علاقة لها بالواقع . وقضايا متناقضة وهى قضايا الفلسفة . واستنادا الى هذا التقسيم الثلاثى نشأ تيار مضاد للميتافزيقا تمثله « دائرة فينا » برياسة شليك ، يعلن وفاة الميتافزيقا ، وتحويل الفلسفة الى نسق علمى ، بدعوى أن العلم يقول شيئا عن الواقع فهو مقبول ، وأن الميتافزيقا لا تقول شيئا عن الواقع ومن ثم فهى مرفوضة .

وفى المؤتمر الفلسفى الدولى فى عـــام ١٩٣٥ فى باريس وكان موضوعه « الفلسفة العلمية » أوضح كارناب أن الفلسفة العلمية هى نظرية للمعرفة خالية من الانطولوجيا والسيكولوجيا ، ودائرة على منطق المعرفة وتحليل لغة العلم . والغاية من هذا التحليل الربط بين العلوم المتباينة ، وتأسيس جسر بين هذه العلوم مع التدليل على امكان الربط المنطقى بين مفاهيم هذه العلوم وقضاياها وهذه هى علمية الفلسفة . ومعنى ذلك أن الفلسفة موضوعها لغة العلم ومنهجها التحليل المنطقى ، وبذلك تتحقق وحدة العلم التى كان يدعو اليها ليبنتز . ووحدة العلم تستند الى مبدأ التحقيق وهو أن القضايا العلمية تعبر عن تجربة مباشرة أو غير مباشرة . ومن ثم تحذف القضايا الميتافزيقية لأنها ليست على علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالتجربة .

ولكن هل يعنى حذف الميتافزيقا خروجها من مجال المعنى ؟

يقول كارناب فى كتابه « مجاوزة الميتافزيقا بفضل التحليل المنطقى للغة » أن قضايا الميتافزيقا ليست الا خرافة ، ذلك أن للغة معجما ، أى ألفاظا لها معنى بالاضافة الى قواعد تكوين القضايا . ولكن القواعد لاتكفى لكى تكون القضية ذات معنى ، اذ لابد أن تكون معبرة عن تجربة . وحيث أن قضايا الميتافزيقا ليست معبرة عن تجربة فهى اذن بلا معنى والنتيجة التى تخلص اليها أولبانى أن خطاب العلم هو الخطاب الوحيد الممكن .

وليس أدل على ذلك من قول شليك ، ان العلم نسق من المعرفة ، أى جملة قضايا تجريبية صادقة تخلو من أية حقيقة فلسفية ، والفلســـفة لن تكون الا خطابا عن العلم .

ويعيب هذا البحث أنه يردد قولا شائعا وهو أن الوضعية المنطقية تتحدى الميتافزيقا . ولكن ليس هذا هو التحدى الحقيقى ، فقد كان كانط سابقا على الوضعية المنطقية فى الكشف عن وهم الميتافزيقا التقليدية . ولكن التحدى الحقيقى أو الأساسى هو الذى توجهه الوضـــعية المنطقية للماركسية ، لأن الماركسية تدعو الى تأسيس رؤية كونية علمية ومن يقرأ كتاب لينين « المادية والنقدية التجريبية » يرى بوضوح أن العدو الحقيقى للماركسية هو ارنست ماخ وأتباعه من الروس الماخيين . فقد جاء شليك الى فينا عام ١٩٢٢ ليشغل كرسى الأستاذية فى تاريخ وفلســـفة العـــلوم الاستقرائية الذى انشىء عام ١٨٩٥ ليشغله عالم الفزياء ارنست ماخ . وشليك هو مؤسس دائرة فينا التى تسمى أيضا الوضعية المنطقية . يقول لينين فى مقدمة الطبعة الأولى من كتابه سالف الذكر ان من ينتمون الى الوضعية الجديدة التى هى فلسفة العلم الطبيعى فى القرن العشرين هم المدمرون للمادة الجدلية .

أما البحث الثانى فعنوانه « التراث الراهن لفتجنشتين والفلسفة التحليلية » لكونو لورنتز (النمسا) الفكرة المحورية فيه تدور على تحدى فتجنشتين للفلسفة الحديثة فى شأن العلاقة بين اللغة والعالم . فتجنشتين يقرر أن ثمة اتصالا فى حين أن الفلسفة الحديثة تقرر أن ثمة انفصالا . والمقصود باللغة هنا هى اللغة العـــادية . وهنا تكمن أصالة فتجنشتين . اذ أنه لم يهتم بتحليل اللغة العلمية كما هو الحال عند رسل ، وانما انشغل بمعرفة تركيب اللغة العادية فاكتشف العلاقة الجوانية بين اللغة والعالم ، والأساس المشترك بينهما وهو مجال الأفعال .

يبقى تعليق على هيئة سؤال :

ما هو التحدى الكامن فى فلسفة فتجنشتين ؟ ان هذا التحدى ليس

موجها الى الفلسفة الحديثة على نحو ما يذهب لورنتز بدعوى أن الفلسفة الحديثة تفصل بين اللغة والعالم . فهذه الفلسفة ليست تيارا واحدا ، بل هى عدة تيارات متناقضة . ومع ذلك هل يمكن القول بأن ديكارت الملقب بأبى الفلسفة الحديثة يفصل بين اللغة والعالم ؟ ان مشكلة ديكارت تقوم فى البحث عن معانى واضحة ومتميزة تعبر عن العالم الخارجى .

ان التحدى الحقيقى من فتجنشتين موجه الى الوضعية المنطقية ذلك أن الفلسفة اللغوية على نحو ما وردت فى كتابه « ابحاث فلسفية » (١٩٥٨) تمثل انحرافا عن الوضعية المنطقية . فالخطاب الوحيد المعترف به من قبل الوضعية المنطقية هو خطاب العلم لأن له معنى . ومن ثم فالفلسفة هى فلسفة العلم . فى حين أن الفلسفة اللغوية تزعم أن ثمة أنواعا من الخطابات لها معنى بالاضافة الى المعنى العلمى ، وأن مبدأ التحقيق لم يعد هو المبدأ الوحيد الذى يتخذ كمعيار للتفرقة بين المعنى واللا معنى . فمثلا الدين ، فى نظر الوضعية المنطقية ، هو بلا معنى ، فى حين أن له معنى فى نظر فتجنشتين وأتباعه من أصحاب الفلسفة اللغوية .

وهكذا تنفتح الفلسفة اللغوية على العلوم الانسانية ويصبح من المشروع دراسة العلاقة بين الفلسفة والعلوم الانسانية وهو ما قامت به « ليليا بن سالم » (تونس) فى بحث بعنوان « استقلال علم الاجتماع وأسئلة فلسفية جديدة » . والبحث اجابة عن سؤال محدد : ما العلاقة الآن بين الفلسفة والعلوم الانسانية وعلى التخصيص علم الاجتماع ؟ العلاقة معقدة فقد استقل علم الاجتماع عن الفلسفة من حيث الموضوع ومن حيث المنهج . ومع ذلك فثمة اعادة نظر « الآن » فى أساليب تحليل الواقع بسبب تعاظم الصراع العسكرى والبطالة والفقر والعنصرية والتعصب . الأمر الذى يستلزم طرح أسئلة جديدة على الواقع . وهذه مهمة الفلسفة ، بل مهمة فلسفية جديدة . ولهذا فثمة سؤال مبدئى : ما الفلسفة وما دورها والى أى حد يمكن تجديدها ؟ وبعد الاجابة عن هذا السؤال نثير السؤال التالى : الى أى حد استقل علم الاجتماع ، والى أى حد هو مرتبط بالفلسفة ؟

وجواب ليليان أن الفلسفة هى البحث عن مكانة الانسان فى الكون ، وعن الخبرات الانسانية ، وعن عقلانية هذه الخبرات ، وعن غايات الفعل الانسانى . ومعنى ذلك اندماج المعرفة التاريخية فى المعرفة الفلسفية . فهل استجاب علماء الاجتماع لهذا الاندماج . المشاهد أن ثمة مقاومة لهذه الاستجابة لدى ابن خلدون وماركس ودوركايم وأدورنو . يعبر ابن خلدون فى الصفحات الأولى من « المقدمة » عن ضرورة تأسيس « علم العمران البشرى » بمعزل عن الفلسفة . ويعلن ماركس فى شبابه فى رسالة الى والده أنه يريد أن يكون بعيدا عن الفلسفة فى تحليله للواقع الاجتماعى . ويميز دوركايم بين أحكام القيمة وأحكام الواقع وينحاز الى أحكام الواقع . ويعلن أدورنو فى المؤتمر العالمى الرابع لعلم الاجتماع عام ١٩٥٩ أن علم الاجتماع الألمانى قد انفصل عن الفلسفة .

وترى ليليان أنه على الرغم من دعاوى بتر علم الاجتماع عن الفلسفة الا ان العلاقة مازالت قائمة . فدوركايم ، مثلا هو وريث فلسفة كانط المؤسسة على معانى قبلية ليست مستمدة من التجربة . فعلى الرغم من أنه يلح على ضرورة استبعاد هذه المعانى القبلية الا أنه يأخذ بها فى تفسير الانتحار بأنه نتيجة غياب التماسك الاجتماعى . وعلم الاجتماع الماركسى يميل الى صياغة فرضيات فى اطار التراث الفلسفى الهيجلى . وعلماء الاجتماع ينقدون بعضهم البعض بدعوى الانتهاء الى تكوين أنسقة من القيم الفوقية وهو أمر مناف للموضوعية .

فى تقديرى أن حسم قضية العلاقة بين الفلسفة والعلوم الانسانية أو بين الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية مردود الى حسم قضية « وحدة المعرفة » . وأنا أزعم أن تأسيس علم « السيبرنطيقا » و « التداخل العضوى بين المؤسسات العلمية والمؤسسات السياسية » الذى يصل الى الوحدة العضوية ، وبزوغ « الذكاء الصناعى » و « سلطة المعرفة » فى مجتمع ما بعد الصناعى ، كل ذلك من شأنه أن يحثنا على تأسيس وحدة المعرفة وليس وحدة العلم كما كان ينشدها فلاسفة الوضعية المنطقية .

ومن هنا كان من المشروع أن تكون الفلسفة تربية . وثمة بحوث ثلاثة فى هذا المجال .

بحث شاذلى الفيتورى ، وهو بحث فى الصراع بين الفلسفة والسلطة . نشأ هذا الصراع مع نشأة الفلسفة ، فقد أعدم سقراط وأضطهد ابن رشد ، وأحرق برونو ، وغادر ديكارت فرنسا الى هولنده بسبب المعاملة الكنسية القاسية . ومعنى ذلك أن الفلسفة مضطهدة من السلطة السياسية والسلطة الدينية ، ولكنها تتجدد بفضل هذا الاضطهاد . بيد أن هذا التجديد ليس دائما ، اذ أن المانع من التجديد ليس هو الاضطهاد فقط ، بل هو تعليم الفلسفة ، ذلك أن تعليمها يعنى صبها فى قالب جامد ، وهذا ما حدث لفلسفة أرسطو حين تحولت الى فلسفة مدرسية . فالفلسفة منافية للدوجماطيقية فى شتى صورها من علمية وسياسية ودينية ومع ذلك فان الفيتورى لا يجد أى تناقض فى القول بأن الفلسفة تتصل « بالكيان المطلق الذى هو مصدر كل شىء » . فالعبارة قد توحى بامكان اقتناص المطلق.ولحظة الاقتناص هى بداية الدوجماطيقية. وقد يزول هذا الامكان اذا أخذنا بنسبية المعرفة الفلسفية باعتبارها واقعة فى زمان معين ومكان معين . بيد أن الفيتورى يشجب هذه النسبية بدعوى أنها تفضى الى الخلط بين الفلسفة والايديولوجيا .

والبحث الثانى قدمه محمد عزيز الحبابى (المغرب) ومفتتح هذا البحث اعتراض على قضية المؤتمر « الفلسفة تحديات منها واليها » . ففى رأى الحبابى أن النصف الأول من القضية مقبول فى حين أن النصف الثانى مرفوض.فالفلسفة تتحدى ولا تتحدى (بضم التاء) .بيد أن الفلسفة قد هوجمت ، فى السنوات الأخيرة ، بدعوى أن العلم قادر على الاسترسال فى مسيرته دون مسيس الحاجة الى الفلسفة . ولكن هذا الادعاء يفنده الواقع . فالقضايا الكبرى مازالت قائمة والعلم عاجز عن حلها ، ولا نجد تفسيرات تقريبية لها الا فى التناول الفلسفى . ثم ان الفلسفة هى التى تحدد المفاهيم العلمية ، وتحذر من مغبات التكنولوجيا ، وتدافع عن المبادىء الأخلاقية ، وتثور ضد ما يعادى الانسانية . ولهذا فان دور الفيلسوف هو دور ثورى .

ثم يستطرد الحبابى قائلا ان التفلسف طبيعى فى الانسان . فالفلسفة تأمل ، ولكل تأمل أبعاد ، ومن بين هذه الأبعاد البعد التربوى ، ولهذا

يمكن القول بأن الفلسفة تربية منفتحة على جميع المجالات ، ومصاحبة للانسان فى مراحل تطوره ولهذا فالانسان فى مسيس الحاجة الى تاريخ الفلسفة لانه تاريخ تراكم تجارب الفكر الانسانى ، وسجل للصراعات التى يخوضها الانسان منذ أن وجد . فبعد الخوف والفزع انتقل الانسان الى المجابهة وهو يزداد ثقة بنفسه ، وبعظمة فكره فاقتنع بأنه كون صغير مقابل الكون الكبير .

أما البحث الثالث فقدمه محمد محجوب (تونس) بعنوان « التربية الفلسفية واللغة » والذى دفعه الى تناول هذه القضية وعيه بأن مشكلة اللغة تنشأ حين تطرح قضية الفلسفة كتعلم فى اطار حضارة لم تنتج فلسفة وانما انتقلت اليها . وقد تناول الفارابى هذه المشـــكلة فى مفتتح كتابه « احصاء العلوم » حيث يتحدث عن علم اللسان فلا يجرى تقسيماته فيه الا بالنظر الى اللغات الموجودة . وهنا يلاحظ الفارابى أن ثمة ألفاظا فى الفلسفة اليونانية ليس لها ما يقابلها فى اللغة العربية . ومعنى ذلك أن اللغة العربية ليست مثالية ، وانما هى لغة متطورة ، وتطورها يعنى زحزحة نحوية لبنيتها اللغوية . ومن ثم ينفى الفـــارابى توقف المعنى الفلسفى على اللفظ : وتأسيسا على ذلك فان التربية تستند الى تجدد المعنى . ومن هنا يعرف محجوب التربية بأنها « انقلاب يلحق بجوهر الانسان بحيث يتغير منه وجوده ومقامه . فان جوهر مهمتها لا يمكن الا أن يكون زعزعة لعلاقة الكلمات بالأشياء ». ودليله على ذلك أن الرازى الملحد قد طور كيمياء جابر بزعزعة هـذه العـلاقة وجوهر نقـــد كبلر للمدلولات التقليدية لأحكام النجوم يدور على اعتباطية هذه المدلولات .

★ ★ ★

والحديث عن العلاقة بين الفلسفة والتربية يستلزم تحـــديد مكانة العقل . وبحث بلقاسم بن حسن عن « الشك المنهجى عند متكلمى الاسلام» يحقق هذه الغاية ،فهو يقرر أن القرآن يخاطب العقل وينبنى عليه الايمان. ولهذا نتج عن العقل الاسلامى منهج علمى من منتصف القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر الميلادى . وهو أساس المنطق عند الغربيين فى القرن

السابع عشر . فهذا المنطق مقتبس من جابر بن حيان والجاحظ والبيرونى وابن الهيثم . وفى رأى بلقاسم أن العقل الاسلامى يحارب الظنون ويكشف الاوهام ويدحض الاباطيل . والتيارات الفكرية الاسلامية على تباين مشاربها من معتزلة وظاهرية وأهل سنة ومتكلمين وصوفية تعلى من شأن العقل فتطرح كمدخل للعقلانية الشك المنهجى كمنهج فى المعرفة يقف ضد التسرع ويدعو الى التسلح بعقلية نقدية .

هذه خلاصة ملتقى فلسفى عربى أوربى طغت فيه الأبحاث الاسلامية على الابحاث الأوربية . والطغيان ليس مفضلا فى الملتقيات الفلسفية حتى يتحقق الحوار المثمر . ومع ذلك فهو ملتقى خصب دار على تساؤلات أكثر مما دار على اجابات . ومما زاد من خصوبته انتظام ما يقرب من مائتى طالب من طلاب الفلسفة والعلوم الانسانية فى متابعة الحوار الفلسفى بالانصات تارة والمناقشة تارة أخرى مع رغبة عارمة فى الحصول على اجابات . ولم يقف هذا الأمر عند حد قاعة المؤتمر بل تجاوزه الى خارج القاعة من أجل مواصلة الحوار . وقد سعدت بهذا الحوار ، بل سعدت بحوار آخر جرى بينى وبين أعضاء الجمعية الفلسفية التونسية استمر الى ساعة متأخرة من الليل تناولنا فيه كيفية الخروج « فلسفيا » من مأزق التخلف الحضارى ، ومدى فاعلية حركة « تنوير عربية » مستندة الى ابن رشد لمجاوزة هذا التخلف .

الهـــوامش

(١) Andrew Reck, American Philosophy Tomorrow, In Proceeding XVth world Congress of Philosophy 1973, Sophia 1974, Bulgaria, pp. 455, 457.

(٢) Ethel Mass and Raquel Laryan, in Ibid., pp. 433-437.

(٣) Sava Ganovsky, the Problem of the Future of Philosophy, in Proceedings of the First Afro Asian Philosophy Conference 1978, Ain Shams Univ. Press, Cairo, pp. 241-248.

(٤) مراد وهبة ، ريحان فى محكمة الفلاسفة ، المنار أغسطس ١٩٨٦ ، القاهرة ، ص ٢٦ ـ ٥١ .

(٥) M. Wahba, Three P's Science, in Proceedings of the Third International Philosophy Conference, Cairo, Ain Shams Univ. Press, 1983, p. 17-20.

(٦) M. Heidegger, Being and Time, Scm Press, London, 1962, p. 2.

(٧) Ross, Metaphysics, Oxford, at the Clarendon Press, 1960, 981b(30), 982b(12).

(٨) عبد الرحمن بدوى ، من تاريخ الالحاد فى الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

(٩) الفارابى ، كتاب الحروف ، نشرة محسن مهدى ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ١٥٢ .

(١٠) نفس المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

(١١) اذكر بمناسبة هذا المصطلح أننى قد نظمت مؤتمراً دوليا فلسفيا فى القاهرة عام ١٩٨٠ عن « الفلسفة ورجل الشارع » انتهى بحملة شرسة ضد الفكرة فى جريدة الاهرام استمرت لمدة شهرين .

(١٢) مقداد منسيه عضو فى « جماعة البحوث الاسلامية المسيحية » التى تأسست عام ١٩٧٧ فى تونس بهدف البحث عن أرضية مشتركة بين المسلمين والمسيحيين وهى تضم عشرات الباحثين من المسلمين والمسيحيين

محاكمة العقل العـربى

فى مؤتمر عـــربى

كان العقل العربى موضع محاكمة فى ندوة عربية انعقدت فى تونس العاصمة فى النصف الأول من شهر يوليو ١٩٨٨ بتنظيم من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، والمجلس القومى للثقافة العربية . بيد أن هذه المحاكمة لم تكن بالأمر الميسور . فهل ثمة كيان مستقل لـ « عقل عربى » حتى يمكن محاكمته ؟ هذا السؤال كان واردا لدى القائمين على اعداد هذه الندوة من أمانة المجلس القومى للثقافة العربية ، وأجيب عنه مرتان . فى المرة الأولى أو بالأدق فى الدعوة الأولى المرسلة الى المشاركين كانت الصيغة المقترحة ندوة حول « العقل العربى » مصحوبة بورقة عمل وفى المرة الثانية أو بالأدق فى الدعوة الثانية تعدلت الصيغة الأولى فصارت ندوة حول « العقلانية العربية » . وقدجـاء هذا التعديل اثر اقتراحات وردت الى أمانة المجلس تؤثر لفظ « العقلانية العربية » على لفظ « العقل العربى » لما ينطوى عليه هذا اللفظ الأخير من « شحنة عرقية رغم أن له ايجابية فى كونه مصطلحا دفاعيا ضد تلك التيارات العنصرية الغربية التى أشاعت أن هناك قصورا تركيبيا فى الذهنية العربية كما قال بذلك الفرنسى رينان وأضرابه » . بيد أن هذا التعديل لم ينعكس على ورقة العمـــل الأولى ، فقد ظلت كما هى مع « تعديل طفيف » ، ودارت على خمسة محـــاور :

● ماهية العقلانية وحدودها ومجالات انتاجها ، أى أسس العقلانية على الاطلاق ، والعقلانية العـــربية على التخصيص فى المســـتويين الابستمولوجى والايديولوجى ، وعـــلاقتها باللاعقـــلانية ، وتجلياتها فى السياسة والسحر والابداع .

● منهجية العقلانية ، ذلك أن العقلانية نفى مستمر لواقع قائم واستشراف لواقع قادم . واذا كانت عقلانية التنوير فى أوربا فى القرن

الثامن عشر قد اتجهت الى نقد السلطتين الدينية والسياسية فماذا فعلت العقلانية العربية فى هاتين السلطتين ؟

● علاقة العقلانية العربية بالتاريخ والتراث والدين ، فاذا كانت العقلانية نفيا مستمرا لواقع قائم فهل معنى ذلك أن العقلانية مناقضة للتراث ؟

● العقلانية العربية والسياسة ، أى عقلنة القرار السياسى الأمر الذى يستلزم اثارة علاقة العقلانية بالطبقات الاجتماعية والمؤسسات السياسية والبنيات الاجتماعية . هذا بالاضافة الى التساؤل عما اذا كانت الممارسات السياسية مجرد ممارسة للسلطة أم تعبيرا عن توجهات « رجل الشارع » .

● المستقبل وتطور العقلانية العربية ، أى أستشراق آفاق تطور العقلانية العربية من خلال رؤية مستقبلية .

الغاية من هذه المحاور كلها محاولة صياغة مشروع حضارى عربى يسهم فى « تنوير الواقع العربى ممارسة وفكرا » . والعبارة الواردة هنا بين « قوسين » هى خاتمة المطاف فى ورقة العمل . وقد اغتبطت لورودها ذلك أنى قد بدأت أبث مفهوم « التنوير » منذ أربع عشرة سنة ، أو بالأدق فى ديسمبر ١٩٧٥ حين أنعقدت الندوة التى نظمتها مجلة « الطليعة » القاهرية تحت عنوان « اليسار المصرى يحاور توفيق الحكيم »(١) . ثم تطور مفهوم التنوير الى « حركة تنوير عربية » مؤسسة على فلسفة ابن رشد .

فى هذا الاطار انعقدت الندوة تحت عنوان نهائى « العقلانية العربية : واقع وآفاق » ، أى العقلانية العربية حاضرا ومستقبلا . وقد جاءت كلمات الافتتاح لهذه الندوة معبرة عما ينطوى عليه هذا العنوان من علاقة جدلية بين واقع مرفوض ومستقبل منشود . فمن بين ما قاله الأمين العام للمنظمة العربية للثقافة محيى الدين صابر أن « هذه الندوة تجىء فى سياق فكرى قومى ذى أبعاد يهدف الى تصور مشروع حضارى عربى تتجاوز به الأمة العربية واقع التخلف والتجزئة والتبعية الى واقع

جديد من الوحدة والتقدم والابداع فى سياق حضارى مسئول » . ومن بين ما قاله الأمين العام للمجلس القومى للثقافة العربية عمر الحامدى أنه « لابد من طرح الأسئلة والافاقة من هول المأساة والهوة التى تفصلنا عن العصر ، وضرورة التساؤل الجذرى عن الأسباب العميقة والبعيدة لتخلفنا الحضـارى . أن النقـد الجـــذرى واعمال العقل النافى مقدمة ومدخل الى النهوض وأداة لتحويل هذا الواقع الفاسد » . والعقل النافى ، عند الحامدى ، هو العقل الذى ينفى واقعا فاسـدا من أجـــل مجاوزته الى واقع أفضل .

وهكذا يبين من المحاور المطروحة فى ورقة العمل ، ومن كلمات الافتتاح أن مهمة المفكرين العرب المشاركين فى الندوة بأبحاثهم ليست بالأمر الميسور . فالمطلوب نقد العقل العربى أذاته من حيث أنه مسئول عن افراز واقع فاسد عليه هو نفسه مجاوزته ، أو نقد هذا الواقع نقـداً عقلانيا من أجل تأسيس مشروع حضارى عربى يتناغم مع مسار الحضارة الانســانية .

فماذا كانت النتيجة ؟ والنتيجة ليست ممكنة من غير مقدمات ، فماذا كانت المقدمات ؟ والمقدمات هنا هى الأبحاث فبماذا تنبئنا ؟

بحث على أومليل (المغرب) عن « الذات والمغايرة ... مفهوم الاختلاف فى الفكر العربى » يدور على مشروعية حق الاختلاف ، ويقصد الاختلاف الدينى باعتبار أن هذا النوع من الاختلاف كان جوهريا بين الأفراد والأقوام فى قديم الزمان ، وينطوى تحت أدب المجادلة العقائدية. وفى الفكر الاسلامى ثمة صنفان من الكتاب الذين انشغلوا بالأديان غير الكتابية . الصنف الأول اهتم بالنقض والرد والمعتـــزلة أبرز هؤلاء . واعتنى الثانى ببسط الآراء والعقائد أكثر مما اهتم بمجادلة أصحابها.

ثم يتساءل : لماذا هذه العناية الخاصة بالمانوية من قبل البيرونى ؟ وجواب أومليل مردود الى جواب البيـــرونى القائل بأن قراءته لمؤلفات محمد بن بكر الرازى هى التى أغرته بطلب كتب المانوية . وقد استمر باحثا عن هذه الكتب أربعين عاما . وبعد أن حصل عليها تبين له أنها

سراب . ولكن اذا كانت سرابا فلماذا حرص البيرونى على تبسيط بعض كتبها . هل كان مقصده افهام القراء بما تنطوى عليه المانوية أم دفع « تهمة » ؟ ولماذا حرص البيرونى على احصاء مؤلفات الرازى هذا الذى نقد الاسلام ، والذى أكد البيرونى نفسه أنه كان مانويا . بل ان البيرونى لم يكتف بوضع فهرس بمؤلفات الرازى فقد قدم لها مركزا فى هذه التقدمة على اعتقاد الرازى فى التناسخ مع تجاوزه للفهم الشعبى الذى يعنى أنه انتقال الأرواح فى الكائنات الحية الى الفهم الفلسفى الذى يعنى أنه امتداد حياة الفرد الواحد فى الزمان الذى يجعله يتجاوز بميراثه وخبراته مدة عمره الشخصى . والبيرونى يؤكد هذه الفكرة فى مقدمة « كتاب الجواهر » حيث يتحدث عن الفلسفات الشرقية القديمة التى تجعل الانسان منسابا فى الكون والديمومة يحمل تجربة كونية ممتدة فتتصل صيرورة البشر بديمومة الكون ، وهذا هو معنى التناسخ لدى البيرونى نفسه .

ثم ألف البيرونى كتابا بعنوان « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة » بهدف تصحيح الصورة الشائعة لدى المسلمين عن الهند ولكنه لا يقارن بين الهند وعالم الاسلام ، وانما بين الهند واليونان . فينعت الهند بـ « الجاهلية » ويقصد بها مرحلة هى دون « العلم الصحيح والعقيدة الحقة » . فمرتبة عقائد الهند ومستوى العلم عندهم يوافقان هذه المرحلة ، أى مرحلة الجاهلية وفيها غلبة الأسطورة على العقل . وهذا على الضد من اليونان الذين لديهم فلسفة مؤسسة للنظر العقلى العلمى . والبيرونى معتد بعلمه الاسلامى الوارث والمستأنف للعلم اليونانى . ولهذا فمعياره فى تفنيد آراء الآخرين هو المعيار العلمى ، ومن ثم فانه نادرا ما يستعين بالمعيار الدينى الاسلامى .

ومن هنا يرى البيرونى أن الذهنية الاسلامية مباينة للذهنية الهندية، ولها فثمة قطيعة، والقطيعة على مستويين : مستوى اللغة ومستوى الدين. فاللغتان متباينتان ولكنهما متفقتان فى عورة واحدة وهى ان كلا منهما لغة فضفاضة فيسمون الشىء الواحد بأسماء عديدة . الدينان مختلفان ، فالديانة الهندية لا تعرف الأنبياء ، أما الديانة الاسلامية ومعها الدينان الكتابيان الآخران وهما اليهودية والمسيحية فذات ذاكرة دينية مشتركة .

هذه خلاصة لجدل البيرونى ، وهو جدل لا يستعين فيه بحجة دينية ، ولا بمواجهة بين عقيدة دينية هندية وعقيدة اسلامية ليقطع بتفوق هذه على تلك ، وانما هو يحصر الجدل فى الدائرة العلمية فيقارن بين مستويين من العلم الهندى واليونانى ليخلص الى تفوق العلم اليونانى ، وبالتالى العلم العربى بسبب وراثته للعلم اليونانى ، هذا العلم الذى لا يستند الا الى العقل أو العقلانية على نحو ما يرى أمليل .

ومعنى ذلك أن البيرونى لا يتناول مسألة الاختلاف على الصعيد العقائدى وانما على الصعيد الحضارى متخذا من الحضارة اليونانية العقلانية معيارا للحكم على « جاهلية » شعب ما .

وثمة نموذج آخر من المفكرين المسلمين يتناول مسألة الاختلاف فى المستوى العقائدى على أساس أن النص الدينى مقدس وبالتالى فهو مجاوز لأية حضارة انسانية . بيد أن اشكالية هذا النموذج تكمن ، فى رأى أومليل متأثرا فى ذلك بابن خلدون ، فى أن النصوص الدينية تحملها لغة ، الأمر الذى يفضى بالضرورة الى اختلاف التأويل ، وفى أن قدسية هذه النصوص ، على الرغم من ثباتها ، تحاول أن تحكم واقعا متغيرا ، وفى أنها بطبيعتها موحدة ومختزلة فى حين أن الواقع كثير ولا توفى به هذه النصوص ، فهل يتأسس على ذلك تجاوز النصوص حين يتغير الواقع ؟ وفى عبارة أخرى يمكن التعبير عن رأى أومليل أو بالأدق عن رأى ابن خلدون على النحو التالى :

اذا كان المقدس مطلقا ، والواقع المتغير نسبيا فكيف يمكن للمطلق أن يحكم النسبى من غير أن يتلوث بخصائص النسبى ؟ كيف يمكن للنسبى أن يكون محكوما بالمطلق من غير أن يتأثر بخصائص المطلق ؟ واذا كان ذلك كذلك فاشكالية النص المقدس تكمن فى أن المطلق يمكن أن ينزلق الى النسبية ، وفى أن النسبى يمكن أن يرقى الى مستوى المطلق .

السؤال اذن : ما هو رأى هذا النموذج من المفكرين المسلمين فى هذه الاشكالية ، اشكالية النص المقدس ؟

يبدو أن هذا النموذج من المفكرين المسلمين كان على وعى بهـذه الاشكالية فأسس مبحثا خاصا سماه « أسباب النزول » بالنسبة للقرآن ، وأسباب الورود بالنسبة للحديث ، وكان الدافع الى هذا البحث هـذا السؤال : هل كون آيات كان وراء ورودها أسباب ظـرفية معينة يفضى بالضرورة الى القول بنسبيتها التاريخية ؟ وكان الجواب قاطعا : أن اللفظ القرآنى عام حتى حين يرتبط بسبب خاص قيل بمناسبته · للقرآن « أسباب نزول » الا أن بيانه قد تعدى هذه الأسباب · ولهذا فان « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » ·

وهنا يرى أومليل أن ثمة مفارقتين · المفارقة الأولى أن « أسـباب النزول » هى فى نفس الوقت من التاريخ وفوق التاريخ · هى تاريخية بمعنى أنها وقعت فى فترة معينة ، ولكنها تعالت بعد ذلك على التاريخ فأصبحت بمثابة أجوبة نهائية تجاوزت الأسئلة الخاصة التى استدعتها · وهكذا اقفل باب تجديد السؤال وبالتالى تجديد الجواب ، لأن الجواب قد نطق به مرة واحدة والى الأبد ، وحمله نص له السلطة المطلقة على كل الأزمنة اللاحقة · ومعنى ذلك أن الجواب أقفل السـؤال لأنه وحى ، والوحى جواب نهائى · ولهذا فلن توضع أسئلة جديدة بدعوى أن الظروف قد تغيرت فاستلزمت أسئلة أخرى · ولهذا قيل ان « أسـباب النـزول موقـوفة » ·

أما المفارقة الثانية فهى تدور على أن الاختلاف أمر قد وقع منـذ السلف الأول ومع ذلك فان هذا النمودج من المفكرين المسلمين يتمسك بأن الحق انما هو مع اتجاه واحد لا غير من بين الاتجاهات المتباينة ، أى أن الحقيقة واحدة ويملكها طرف واحد · وهذا الذى يملكها يزعم أنه الناطق المعتمد الرسمى باسم النص المقدس ، وأنه وحده العليم بكنهه · بيد أن المسألة ، فى رأى أومليل ، على غير هذا النحو · فحقيقة الأمر أن هذا العليم بكنه النص يتقمص سلطة النص المقدس لتبرير سلطته هو ، فيفرض أن قوله هو المطابق تمام المطابقة للنص وأن خصومه ليسوا مجرد أناس قد اختلفوا معه ، بل هم المخالفون للنص · ومن ثم لا حوار ، لأن الحوار يستلزم تكافؤ الأطراف المتحاورة · وهذا هو ما يسميه أومليل بالتطرف

الدينى أو الطغيان - ومعنى هذه التسمية أن للطغيان فقهاءه وفى مقدمتهم القاضى النعمان بن محمد ، وقد كتب فى الاختلاف بهذا المعنى . بيد أن هذا المعنى يستند ، عنده ، الى مسلمتين :

المسلمة الأولى أن السبب فى وقوع الاختلاف هو انتقال السلطة الى غير أولى الأمر ، أى الى غير على بن أبى طالب أولا ثم الى غير ذريته « ولو سلموا لولى الأمر ، وأخـــذوا منه ، لمـــا اختلف منهم اثنان فى دين اللـــه » .

اما المسلمة الثانية فهى أن الاسلام قد اكتمل ، ومع ذلك فثمة فريق من المسلمين أفسح مجالا لاعمال « الرأى » فى أمور الدين ، واستعمل « القياس » و « الاجماع » و « الاستحسان » ، وهذا أمر باطل فى رأى النعمان . فالدين قد اكتمل العلم به ، ولكن « ولى أمـــره » أى امامه « المعصوم » هو وحده العليم بأسراره ، والمالك الأوحد أيضا للسلطة . وتأسيسا على ذلك أعلن النعمان « اغلاق العقول » وتسليم مفاتيحها الى « الامام » .

وفى رأى أمليل أن القاضى النعمان أو الفقيه الطاغية مازال حيا فى هذا العصر ومتجسدا ليس فقط فيما يسمى بـ « الجماعة الاسلامية » التى تدعى أنها وحدها الناطق الرسمى باسم الدين ، بل أيضا فى الأحزاب السياسية العربيةالمعاصرة ، اذ هى لم تتخلص بعد من ميراث القاضى النعمان وأمثاله .

وفى تقديرى أن المشكلة فى قضية الاختلاف على نحو ما يطرحها امليل تثير تساؤلا عما اذا كان فى الامكان تأسيس علم « الهرمنيوطيقا » فى الفكر العربى المعاصر ، وهو العلم الذى يعبر المســافة القائمـة بين العقول أو بين الذوات ، ومن ثم فمجاله كل المواقف التى تواجه فيها معان ليست مفهومة مباشرة وانما فى حاجة الى جهد فى التأويل . والمواقف المبكرة التى مارسنا فيها مبادىء التأويل هى التى واجهنا فيها نصوصا دينية اما غامضة المعنى واما أنها غير مقبولة الا اذا تناغمت مع متطلبات الايمان . وأدق تعبير عن الهرمنيوطيقا عبارة مأثورة لجيته « أى شىء

هو رمز » ، ومعناها أن أى شىء انما يشير الى شىء آخر ، وهذا الـ « أى شىء » ليس اثباتا لموجـــود ، وليس بيانا لماهيته ، وانما هـــو اثبات لكيفية مواجهة فهم الانسان الآخر • بيد أن هذه العبارة المأثورة تعنى أمرا آخر وهو أن ليس ثمة معنى واحد •

ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن الهرمنيوطيقا هى من بين العوامل التى تسهم فى نفى احتكار الحقيقة ، وبالتالى فى نفى الطغيان • ولا أدل على ذلك من أن هذا العلم قد أسهم فى تحرير الفكر الغربى من الطغيان الدينى بفضل حركة الاصلاح الدينى التى تستند الى مبدأ الفحص الحر للكتاب المقدس • ويمكن القول كذلك من أن حركة على هذا المنوال كان من الممكن أن تتأسس فى الفكر العربى الاسلامى لولا وأدها فى نشأتها عند ابن رشد • فقد أثار هذا الفيلسوف مسألة التأويل فى كتابه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » اذ يقول « ان كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى »(٢) والمقصود بهذا القانون هو « اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية »(٣) • ويبدو أن ابن رشد كان على وعى بالنتيجة المأساوية التى قد تترتب على التأويل فحذر من الاشتغال به « الا لمن هو أهل التأويل وهم الراســخون فى العــلم لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى (والراسخون فى العلم) لأنه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به وهــذا انما يحمل على الايمان الذى يكون من قبل البرهان • وهـــذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل ، فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان به لا من قبل البرهان • فان كان هذا الايمان الذى وصف به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكـــون بالبرهان • واذا كان بالبرهان فلا يكون الا مع العلم بالتأويل لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلا هو الحقيقة والبرهان لا يكون الا على الحقيقة • واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن يتقـــرر فى التأويلات التى خص اللـــه العلماء بها اجماع مستفيض »(٤) •

ويقول ابن رشد كل هذا القول قبل أن يقدم على مهاجمة الغزالى الذى اغتال الفلسفة والفلاسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » . ومع ذلك لم تسلم فلسفة ابن رشد من اغتيالها ، فقد أحرقت كتبه ووشى به عند الأمير أبى يوسف فأبعده الى اليسانه .

والطريف فى أمر هذه الندوة أن كان بها بحثان عن الغزالى . البحث الأول عن « نظرية المعرفة فى ضوء أزمة الغزالى الفكرية » لفوزية عمار عطيه (ليبيا) . نبدأ بنهايته التى تقرر أن الحدس الصوفى « الذوق » هو المعيار النهائى للمعرفة ، وربما للايمان الدينى أيضا ، ومن ثم فان قبول نتائج العقل وتعاليم الامام المعصوم ويقين تلك النتائج يحتاج الى ضمان وهو الذوق الصوفى . وهكذا يتراجع العقل عن مكانة الصدارة التى يحظى بها عند ابن رشد . بل ان تراجع العقل يصل ، مع الغزالى، الى الحد الذى ينكر عليه قدرته على التنبؤ وذلك فى اطار التفرقة التى يقيمها بين النبى والمفكر . ومعنى ذلك أن المفكر عاجز عن تأسيس رؤية مستقبلية تستند الى العقل والى العلم . واذا كان ذلك كذلك فان الباحثة تضع عنوان الندوة موضع الشك ، فعنوانها « العقلانية العربية : حاضر وآفاق » . ولفظ « آفاق » لا يستقيم مع نفى الرؤية المستقبلية عن المفكر .

أما البحث الثانى فعنوانه « الصورة التخطيطية لبحث الفهم والعقل أو الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالى» لمحمد يسين عريبى (ليبيا) . وهو بحث ملىء بالأحكام الفلسفة الحاسمة مطروحة فى عبارات مقتضبة من غير تفصيل . الفكرة المحورية تدور على دحض « قول المستشرقين أن العقل التاريخى العربى تملكه الغرب عن طريق الترجمة اللاتينية ثم تمثله من خلال الصراع معه لمدة تزيد عن خمسة قرون » . ودحض عريبى لهذا القول يدور على بيان أن نظريات الفلاسفة الأوربيين فى العصر الحديث مقتبسة من ابن سينا والغزالى ، ولكنه أيضا بيان مقتضب ومن غير تفصيل ، يركز فيه على ديكارت . وأغلب الظن أن هذا التركيز مردود الى أن ديكارت يلقب بأبى الفلسفة الحديثة فاذا ردت فلسفته الى الفلسفة الاسلامية فقد ردت الفلسفة الحديثة الأوربية برمتها الى هذه الفلسفة .

يقرر عريبى أن ديكارت يأخذ بالشك على غرار شك الغزالى بما فى ذلك الشك فى الفهم نفسه . يوظف نظرية الفهم السينوى طبقا لما فعله ابن سينا كما فى التوحيد بين الماهية والوجـــود لاثبات جوهرية النفس وبساطتها وخلودها ، ويرد على الاعتراضات الموجهة له فتأتى الاعتراضات فى أغلبها مطابقة للاعتراضات الموجهة لابن سينا . ويأخـــذ بالدليـــل الوجودى كما وضعه ابن سينا ، ويحدد علاقة النفس بالجسم على نفس النمط الذى يأخذ به ابن سينا .

ويأخذ ليبنتز بصيغة مبدأ السبب الكافى كما عند الغزالى ، ويقتفى أثر الغزالى فيكتب علم الوحدات أو المونادولوجيا على غرار كتاب «مشكاة الأنوار » ، ويستعمل نفس المصطلحات الواردة فى هذا الكتاب . ويؤلف كانط كتاب « نقد العقل الخالص » على غرار كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى ، ولا يخالفه الا فى احكام العلم الطبيعى . ويصل كانط عن طريق تكافؤ الأدلة الى اثبات أن الله والعالم والنفس أشياء بذواتها كما وصل الغزالى الى ذلك من قبله . ويفهم كانط نظرية العقل الخالص على غرار كتاب « تهافت الفلاسفة » . ويفهم كانط نظرية العقل عند الغزالى كما هى فتكتمل الحلقة المفقودة بين الفهم والعقل فى تطور الفكر الغربى .

وثمة حكم هام يصدره عريبى وهو أن ديكارت قد أخذ بنظرية الفهم كما وصفها ابن سينا ، وأخذ كانط بنظرية العقل كما وضعها الغزالى . وقد أدت هاتان النظريتان دورا هاما ومتصـــلا فى تحـــديد صـــورة الفكر الغربى .

وأنا هنا أعترف وأقر أنى أقرأ لأول مرة « بعضا » من هذه الأحكام على الرغم من مطالعتى المتواصلة لآراء الفلاسفة لمدة خمسة وأربعين عاما .

ولكن طرافة البحث تكمن فى أن هذا العقل العربى على الرغم مما أحدثه من تأثير فى الفكر الفلسفى الغربى يصل الى حد التماثل فان هذا العقل نفسه ، فى رأى عريبى ، قد أصيب بالاغتراب ، وأن هذا الاغتراب قد حدث بفعل الاستعمار والاستشراق الى الحد الذى انتهى فيه العقل

العربى الى « سبات طويل » على حد تعبير عريبى • وليس من سبيل الى ايقاظ هذا العقل من هذا السبات الطويل سوى تحقيق الوحدة العربية • ولكن هل يعنى ذلك امكان تحقيق هذه الوحدة والعقل العربى فى حالة « سبات » ؟ واذا كان هذا المعنى مرفوضا فمن الذى يوقظ العقل العربى والوحدة العربية غائبة ؟

وعلى الضد من بحث عريبى بحث محمد جسوس (المغرب) بعنوان « جدلية العقلنة والعقلانية » • ففى رأيه أن العقلنة والعقـــلانية أساس عصر النهضة والثورة الصناعية وما يتبعها من ثورات سياسية واجتماعية وثقافية ، وأن ثمة ثوابت خمسة قد نشأت عن ذلك :

١ ـ وحدة البشرية •

٢ ـ معقولية العالم ، أى خضوع العالم للحتمية •

٣ ـ عقلنة العالم ، أى التوصل الى حلول عقلانية فى كل المجالات بما فيها الدين والأخلاق •

٤ ـ التقدم بسبب العقلنة وهو الانتقال من البسيط الى المعقد ، ومن بنيات لها وظائف متعددة الى بنيات تتسم بالتخصص فى وظائف معينة •

٥ ـ المكانة المركزية ، أى أن الغرب يحتل مكانة الصدارة والطليعة فيفرض اشكالياته وإسئلته ، كما يفرض ضرورة اتخاذ موقف من الاجابات التى يطرحها •

وهنا يقرر جسوس أن ثمة محاولة من قبل مفكرى العالم الثالث ، لممارسة القطيعة أو المجاوزة ، ولكن عبثا يحاولون ، اذ أن كل ما يفعلونه هو أنهم يستبدلون موقف غربى رقم (١) بموقف غربى رقم (٢) • فمثلا ينتقدون البنيوية أو التطورية أو الوظيفية بالماركسية • ثم ان القطيعة أو المجاوزة ليست ممكنة بحكم طبيعة الزمان • فالزمان يتقدم الى الأمام باستمرار ، وليس فى امكانه التراجع • فثمة صيرورة مستقبلية ، وهذه الصيرورة تشكل حضارة جديدة يبدو أنها تحطم المقـــومات الأساســـية للحضارة العربية الاسلامية • ثم ان الطبقات الحاكمة والعناصر المفكرة ، فى العالم العربى ، لم تصل بعد الى الحد الأدنى من الحكمة التى تمكنها

من أن تتصور استحالة اعادة بناء قد تم تجاوزه تاريخيا • ومن ثم فليس أمام العرب سوى الاندماج فى هذه الصيرورة ، اذ هو الموقف الوحيد والحل الوحيد •

وهنا ينوه جسوس بأهمية الفكر الغربى المعاصر متمثلا فى ماركس وفيبر وفرويد • فماكس فيبر له فضل السبق فى اكتشاف الثوابت الخمسة • وأهمية فرويد تكمن فى أنه فرق بين السوى والمريض على أساس الكم وليس على أساس الكيف • ذلك أن كل انسان فى خصوصيته عناصر يمكن أن تفضى به الى الاختلال ، وعناصر أخرى تمكنه من تحقيق التوازن • والمريض هو الذى يظل أسير ماضيه ، ولا يعرف كيف يتجاوزه ، أى لا يعرف كيف يتجاوز الموروث • أما اذا تحرر من سيطرة هذا الموروث فانه يصبح سلبيا • وهكذا يعتمد فرويد ، فى تحليله النفسى ، على الثوابت الخمسة • ولهذا ليس من الصواب القول بأن فرويد يشكل احدى مصادر اللاعقلانية ، فهو لا يختلف عن ماركس • فماركس يدافع عن الاشتراكية باعتبار أن الرأسمالية التى كانت أداة التقدم والعقلنة أصبحت ، بعد أن وصلت الى مرحلة ما ، عائقا نحو مزيد من التقدم والعقلنة • ومن ثم فان ماركس ، باسم التقدم والعقلنة ، يطرح ضرورة الانتقال الى الاشتراكية • الاشتراكية اذن هى طعن فى عقلانية الرأسمالية ، وليست طعنا فى العقلانية فى ذاتها • وكذلك فرويد فى التعامل مع اللاشعور يرى أن طريق التحرر من المكبوتات اللاشعورية البحث عن وسائل عقلانية •

وتأسيسا على ذلك يمكن القول بأن اشكالية التقدم فى العالم الغربى تقوم ، فى رأى جسوس ، فى البحث المتواصل عن عقلانية أرقى • واذا كان ذلك كذلك فما الرأى فى العالم العربى وهو يخلو من عقلانية الرأسمالية ، ومن العقلانية الأرقى المتمثلة فى الاشتراكية ؟

انه ، فى رأى جسوس ، محكوم بسلطة دينية لا تقبل الاجتهاد فى الأصول بل فى الفروع ، ومن ثم لا تقبل أى تجديد ، اذ هو بدعة • ولكن اذا كان التاريخ يحدث البدعة باستمرار ، والتطور هو الذى ينشر البدع فهل معنى ذلك أن العالم العربى لا تاريخى ، أى خارج التاريخ خاصة

وأن التراث قد تحول من مجرد موروث تاريخى الى قيمة أزلية عوضا عن طرحه فى بعده التاريخى ٠

اشكالية العالم العربى اذن هى فى كيفية توليد العقلانية ٠ وهنا ينوه جسوس لهذا التوليد بشرطين :

الشرط الأول مقتبس من ابن خلدون وهو أن أى بناء جدى يستلزم عصبية أو قوة اجتماعية كما يستلزم نظرة عامة أى ايديولوجيا بلغة العصر ٠ أما الشرط الثانى فهو من عند جسوس نفسه وهو ضرورة انفلات المجالات الاجتماعية من المقدس ، أى مما هو ثابت ولا نهائى ٠

وفى تقديرى أن الانفلات من المقدس ليس بالأمر الميسور ، اذ هو عملية نضالية تاريخية خلا منها بحث جسوس ٠ بل ان الثوابت الخمسة التى اعتبرها جسوس أساس التقدم قد توحى الى القارىء بأن مجرد ترديدها كاف لتوليد العقلانية ٠ فحتى هذه الثوابت هى عمليات ذهنية بزغت من نضال دينى وسياسى واقتصادى ٠ واذا تصورنا الأمر على غير هذا النحو فاننا نقع فى المحظور وهو أن تتحول هذه الثوابت الى مقدسات ٠ هذا بالاضافة الى وجود تيار كاسح فى المجتمع العربى المعاصر ينشد تجسيد المقدس فى جميع مجالات الحياة الاجتماعية ٠

السؤال اذن :

هل محكوم على العرب باللاعقلانية ؟

يسهم فى محاولة الاجابة عن هذا السؤال بحث حليم بركات عن « العقلانية والمخيلة والثقافة العربية » ٠ فلديه نوعان من العقلانية ونوعان من المخيلة ٠ العقلانية النقلية وتلازمها المخيلة التقليدية ، وهى تعتمد على مثال سابق وتتمسك بالموروث وتتخذه مرجعا وحيدا فى الحكم على الأمور حكما قطعيا ، فتلغى التساؤل عن غير المألوف ، وتحرم الاقتراب من المكبوت ٠ والعقلانية النقدية تلازمها المخيلة المبدعة ٠ والسائد فى المجتمع العربى هو العقلانية النقلية ٠ والمشكلة اذن هى فى كيفية توليد العقلانية النقدية والمخيلة المبدعة ، بيد أن البحث ينتهى دون أن يكشف

عن كيفية هذا التوليد ، ولكنه ينوه بالاشتقاق اللغوى للفظ العقلانية . فمعنى العقل فى لسان العرب هو الحجر والنهى ، والعاقل هو من يحبس نفسه ويردها عن هواها . ويقال اعتقل لسانه أى حبس ومنع من الكلام . وسمى العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه أى يحبسه . وفى هذا الاطار اللغوى يربى الطفل ، أى يتعلم كيف يصغى ويطيع ويتقيد بالمعتقدات السائدة ، وينسجم مع الأوضاع ، ويحرص على عدم الخروج عن المألوف . واذا كان ذلك كذلك فالعقل ، لغويا ، مكبل أو معطل لأنه ليس ثمة عقل من غير اعمال النقد .

السـؤال اذن :

هل فى الامكان نقد اللغة العربية حتى نحرر العقل ونحيله من عقل معطل الى عقل ناقد ؟

أغلب الظن أن هذا النقد محفوف بالمخاطر . وقد جـربه كل من طه حسين فى كتابه « فى الشـعر الجاهلى » ولويس عوض فى كتابه « مقدمة فى فقه اللغة العربية » وصودر الكتابان .

ومع ذلك فثمة بحث يواجه مشكلة اللغة العربية بعنوان « أثر اللغة العربية فى العقل العربى عند باحثين » لمحيى الدين صبحى (سوريا) . والباحثان هما محمد عابد الجابرى وروفائيل بشاى . وفى رأى صبحى أن الكاتبين يكشفان عن الأثر الضار للغة العربية على تكوين العقل العربى . يرى الجابرى أن الصفة الحسية ملاصقة للألفاظ عند نشأة اللغة العربية ، ومن ثم فالانسان العربى يفتقد المادة اللغوية الضرورية للتعبير عن الفكر العلمى الصناعى والتكنولوجى فى عالمنا المعاصر من حيث أن اللغة عامة هى القالب الذى يتشكل فيه الفكر ، ومن ثم فاللغة العربية ، فى رأى الجابرى ، عاجزة عن التجديد لأن ألفاظها محصورة فى أنها اما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية . هذا بالاضافة الى أن طريقة « السماع » قد ساعدت على تثبيت الصحراوية البدوية فى اللغة . ذلك أن جامعى اللغة قد حظروا الاستشهاد لشعر تجاوز عام ١٥٠ هـ واتجهوا الى الأعـراب يطلبون منهم اللغة الصحيحة فصار البدوى الأعـرابى « صانع العـالم

العربى » ، وجعل نظرة علماء اللغة الى تطورها كأنه ضرب من الخطأ . هذا الفقر الحضارى ، فى اللغة العربية ، يقابله غنى بدوى يتمثل فى كثرة المترادفات ، الأمر الذى ادى الى أن تكون اللغة التاريخية لا تاريخية ، أى تعلو على التاريخ لأنها لا تستجيب لمتطلبات التطور . ثم جاء البلاغيون فجعلوا النموذج الجاهلى معيارا للانتاج الشعرى فصار الابداع مقصورا على حسن الاتباع ، أى الحكم على الجديد بما يراه القديم . ولهذا ينعت الجابرى العقل العربى بأنه عقل بيانى . ثم جاء الشافعى ووضع أصول الفقه فى « الرسالة » حيث قنن علاقة المبنى بالمعنى فأصبح النص سلطة مرجعية . ثم يعلق الجابرى قائلا « واضح أن عقلا فى مثل هذه الحال لا يمكن أن ينتج الا من خلال انتاج آخر » . والنتيجة أن السلطة النهائية هى لغة الأعرابى بدعوى أنها اللغة التى نزل بها القرآن .

ويعترض صبحى على آراء الجابرى ، ولكن ما يعنينى فى اعتراضه قوله أن اللغة العربية تطورت حين استعملها فلاسفة وأطباء وعلماء . فقد وضع كل منهم قاموسا فى مصطلحات علمه . وغاب عن صبحى أنه بسبب هذا التطور الذى حدث للغة أجهضت الفلسفة وتوقف البحث العلمى ذلك أن المقدس مازال هو الذى يحكم أمورنا الدنيوية .

نأتى بعد ذلك الى بشاى الذى يمزج بين اللغة العربية والعقل العربى والشخصية الفكرية عند العرب . فالعرب يستجيبون للبلاغة والتأكيد والتكرار . ولهذا فان بشاى ينعت الأمة العربية بأنها « أمة كلامية » تميل الى الادلاء بتصريحات فيها تشديد لفظى على النوايا مع الاخفاق فى اتباع أى عمل يؤدى الى تحقيق هذه النوايا . فالمطلوب الوحيد هو الكلمة وبعدها يستريح المتكلم ويترك للكلمة أن تجلب معها تحققها .

وقد حاول صبحى أن ينفى عن اللغة العربية طابع التكرار والتوكيد والبلاغة ولكنه عاد فأكد أن طه حسين كان يحب التكرار ، ولهذا فهو ليس قدوة فى الأسلوب . ونسى صبحى أن طه حسين ملقب بعميد الأدب العربى ، أى أنه قدوة وكان عليه أن يحلل لماذا لقب طه حسين بهذا اللقب ، على الرغم من أنه يجسد طابع التكرار والتوليد والبلاغة .

هذا عن علاقة اللغة العربية بالعقل العربى فماذا عن علاقته بالقيم الثقافية ؟ لقد حاول مصطفى عمر التير (ليبيا) فى بحث بعنوان « نمط التفكير العربى المعاصر » . يستند هذا البحث الى مسلمة تدور على أن حياة الفرد تتشكل فى ضوء خصائص الثقافة السائدة فى المجتمع . ونمط التفكير هو أحد هذه الجوانب الذى يخضع لتأثير الثقافة . ونمط التفكير معناه الأسلوب الذى يمارسه الفرد لفهم البيئة المحيطة به .

واستنادا الى هذه المسلمة يقرر التير أن القيم الثقافية العربية المؤثرة فى نمط التفكير هى « القيم العمودية » أى القيم المحكومة بالسلطة ، وهى لهذا تسير فى اتجاه واحد من أعلى الى أسفل ، فتعبر عن علاقات اجتماعية تستند الى الطاعة والخوف وعدم المعارضة . ومن ثم تتمركز المعرفة فى عدد محدود من المراكز الاجتماعية العليا ، وتقوم على أحكام جاهزة وحلول نهائية فتعامل كحقائق ثابتة وغير قابلة للحوار . وتأسيسا على ذلك يكتسب « النص » سلطة مطلقة فيحفظ ويحافظ عليه . ولهذا تهتم المؤسسات التعليمية بالتلقين والحفظ من غير فهم للمعانى ، ويصبح الشك فى النص صفة غير حميدة فينتفى النقد وتتم الموافقة . وهذا النمط من التفكير متناقض مع عقلانية العصر الحديث ويضع العرب فى « مؤخرة القافلة » على نحو تعبير التير . وهذا الوضع متناقض مع الدين الاسلامى الذى يحث الانسان على اعمال العقل .

ومع ذلك فثمة سؤال خلى منه البحث :

ما الذى أدى الى نشأة القيم العمودية ، وما هو دور العقل العربى فى نقد هذه القيم ؟

لا يكفى القول بأن هذه القيم من وضع السلطة ، لأن السلطة ليست بمعزل عن « رجل الشارع » . فاذا خضع رجل الشارع لمثل هذه القيم كان علينا عندئذ « نقد عقل رجل الشارع » .

ومن هنا تأتى أهمية الأبحاث السياسية فى هذه الندوة ، ونبدأها ببحث حسن صعب (لبنان) وعنوانه « المقاربة العقلانية للمعضلة السياسية العربية » . وهو يعنى « بالمعضلة السياسية العربية على الصعيد التنظيمى

تحدى بلوغ النظام السياسى العربى التكاملى الذى يتوحد العرب فى ظله، والذى يجرى فيه اختيار الحكام اختيارا عقلانيا تناوبيا سليما وفقا لأصول دستورية متفق عليها على أن يكون هذا النظام على الصعيد الايديولوجى موفقا بين الحرية والعـــدل ؛ وأن يتكيف تكيفا مطردا مع روح التطور الحضارى العصرى » .

وواضح من هذا التعريف أنه ينطوى على افتراضـــين : الافتراض الأول هو المقاربة العقلانية للمعضلة وهنا يتساءل حسن صعب :

هل ثمة عقل عربى لتكون مقاربة عقلانية للمعضلات ؟

وهل هناك خلفية عربية تجيز تصـــور التناوب السـلطوى العربى السـلمى ؟

وما هو الموقف العربى من القانون والعدل العربى ؟

وهنا أيضا يواجه حسن صعب صعوبة فى الجواب عن هذه الأسئلة وذلك لأن السائد بين العرب أن التعقل أو التفلسف لا يغنى من جوع فى مجتمعات تتأرجح بين دينية العصر الوسيط وعلمية العصر الحديث . ولم يكن هذا حالنا فيما مضى . كنا كمسلمين لا كعرب فى أوج قدرتنا ، وكان الأوربيون كمسيحيين فى أوج وهنهم . ونحن الآن فى عام ١٩٨٨ نماثل ما كانت عليه أوربا فى عام ١٤٩٢ ، الا أن أوربا تجاوزت الوهن . ثم ان المجتمع العربى يتسم بمفارقة انثروبولوجية سياسية هى مفارقة التفاوض بين النظام الشكلى والنظام الحياتى . فقد يتخـــذ النظام لباسا شكليا عصريا لبراليا أو ماركسيا ، ولكن تقليديته الثقافية تظل متحكمة فى حركته السياسية فيتصور العودة من العصرية الى الأصولية ، ويظل الحكم لفرد يدعى ، فى النظام العصرى ، امبراطورا ، وفى النظام الأصولى اماما .

أما الافتراض الثانى فيقوم على أن السياق الأعم للتنظيم السياسى العصرى ، على الرغم من خصوصيته الأوربية أو الغربية ، هو أنه ابن عصر التنوير فى القرن الثامن عشر . ولهذا فان كلا من اللبرالية والماركسية من انتاج عقلانية التنوير ، وتضاف اليهما الثورة الأمريكية والفرنســـية

والسوفيتية . ولئن اتخذت هذه العقلانية مناهج مختلفة لدى اللبراليين والماركسيين الا أن الأساس المشترك هو العقل منظرا ومنظما .

وهذا السياق العصرى له ثلاثة أبعاد :

البعد الايديولوجى وهو عقلانية القرن الثامن عشر .

والبعد التكنولوجى ويتمثل فى ثورة المعرفة .

والبعد الوسيلى ويتمثل فى اعتماد التنظيم الحـــزبى آلة عقلانية لتداول الحكم ، وهى الآلة التى صنعها التنوير ، ســـواء اتخذ التنظيم الحزبى الشكل التعددى أو الثنائى أو الأحادى .

والسؤال اذن :

فى اطار هـــذا السـياق الأعم للتنظيم السياسى العصرى فى أبعاده الثلاثة ما هو نظامنا السياسى المنشود للتحرر من دورنا الهامشى الراهن ؟

يستعين حسن صعب فى الجواب عن هذا السؤال بالبعـــد السياسى وذلك لتبعية البعدين الآخرين لهذا البعد . وهنا يقرر أننا فى حاجة الى قيادة سياسية وليس الى قائد سياسى ، لأن القائد يرمز على الامام المنتظر والانتظارية من سمات التخلف ، والامام المنتظر يمتنع معه « الاجتهاد الجماعى » وهو الفضيلة الغائبة لدى العرب على تعبير زين العابدين بن على . والغاية المنشودة للقيادة السياسية العـــربية ينبغى أن تكون تحقيق الوحدة العربية . وهنا يبرز دور أهل الفكر فى التوعية بالعلل الموضوعية والذاتية للاخفاق الوحدوى من أجل اذكاء الوعى بتجســـيد الوحدة العربية على أسس عقلانية .

وايجابية بحث حسن صـــعب تتمثل فى اهتمامه بالعوامل الذاتية بالاضافة الى العوامل الموضوعية . فقد اعتاد المثقفون العرب على التركيز على العوامل المؤثرة فى الاخفاق الوحدوى من استعمار وصهيونية . ولكن الأصعب من ذلك هو الكشف عن الجرثومة الذاتية للتخلف العربى ، وعن المضاد الحيوى الكفيل بقتل هذه الجرثومة . وهنا لا يكفى القول بأن

الجرثومة تكمن فى غياب الاجتهاد الجماعى ، ذلك أن هذا الغياب ليس هو الجوهر وانما هو العرض . ومن هنا ينبغى أن يكون السؤال المثار :

لماذا غاب الاجتهاد الجماعى على أسس عقلانية فى المجتمع العربى ؟

وقريب من بحث حسن صعب بحث نديم البيطار (سوريا) عن « العقلانية القومية والعقل الحضارى الحديث » . ومسلمة هذا البحث تدور على أن العقل العلمى يهيمن ، فى العصر الحديث ، على جميع فروع المعرفة الانسانية . ويتميز هذا العقل بأنه يدعو الى الأخذ بمفهوم ديناميكى للمادة والحياة ، وبالتالى الى حذف الثوابت ، ومن انتقال العقل من الثابت الى المتحول .

وقد تاثر علم الاجتماع بمفهوم التحول والتغير والتطور ابتداء من تورجو وكوندرسيه فى القرن الثامن عشر الى كونت وماركس وتيلور وفريزر فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . ولم تعد الدراسات الاخلاقية تستند الى مبادىء ثابتة ، فالأخلاق فى تطور على نحو ما أوضحه وسترماك . والفلسفة ، فى العصر الحديث ، انشغلت هى الأخرى بالتحولية أو الصيرورة . فقد تأرجح ليبنتز بين الفكر الفلسفى الكلاسيكى وصيرورة الفكر الفلسفى الحديث . وظهر هذا التأرجح عند هيجل ولكن بدرجة أقل . فالفكرة الأساسية ، عنده ، هى الصيرورة التاريخية ، ومع ذلك فانه يقرر أن كل مرحلة فى تاريخ أية ثقافة أو أمة تتميز بهوية خاصة . ثم انتقل مفهوم الصيرورة من الفلسفة الى اللاهوت وبالذات الى فكرة الله . وقد مهدت الانثروبولوجيا لهذه النقلة . فيرى فريزر ، فى ضوء مبدأ التطور ، أن الدين ليس نسقا من المطلقات أو تعبيرا عن حقيقة نهائية ثابتة ، بل هو ظاهرة زمانية . ثم جاء تياردى شاردان وصاغ اللاهوت من منطلق تاريخى ـ تطورى المسيح فيه كائن متطور . ثم ظهر لاهوت آخر هو لاهوت موت الله . وجاء بونهوفر وأسس لاهوتا يستند الى « مسيحية لا دينية » .

وتأسيسا على ذلك يلزم أن تعبر العقلانية القومية أو الهوية القومية عن مبدأ الصيرورة . ومن ثم يشجب البيطار محاولات الفكر العربى فى

اعطاء العقل العربى أو الهوية القومية العربية ماهية ثابتة تفرض ذاتها ابتداء من الجاهلية الى يومنا هذا . ذلك أن هذه المحاولات تتناقض مع العقل الحضارى الحديث بل تخرج صاحبها من العصر الحديث وحتى من حق الانتماء اليه .

وايجابية بحث البيطار تتمثل فى الأخذ بمفهوم وحـــدة الحضارة الانسانية فى تطورها من الثابت الى المتحول ، أو من المطلق الى النسبى . وعدم الأخذ بهذا المفهوم يفضى الى الخروج من الحضارة الانسانية . وأنا أتفق مع البيطار فى هذه النتيجة ، اذ هى محـــور أبحاثى عن العالم العربى . وفى العالم العربى المعاصر ثمة تيار ســـائد هو « الأصـــولية الدينية » يشجب وحدة الحضارة الانسانية ويدعو الى خصوصية عالميـــة تنطوى على « تناقض فى الحدود » . وليس ثمة تيار آخر ، فى العالم العربى ، يقف ضد هذا التيار ، ولكن ثمة نفر من العقلانيين . وهذه هى اشكالية العالم العربى .

ويحاول ناجى علوش (فلسطين) مواجهة هذه الاشكالية فى بحث بعنوان « العقلانية فى الممارسة السياســـية العمليـــة » . وثمة تعريفان للعقلانية عند علوش أحدهما وارد فى مقدمة البحث ويعنى اخضاع كل ما فى الوجود للعقل ، والاخر فى خاتمة البحث أو على وجه التحديد فى آخر سطر من الخاتمة ويعنى أن العقلانية ثورة فكرية واجتماعية . واذا قرأنا السطر الأول من الخاتمة وجدناه يحددها بأنها العقلانية العلمية الاشتراكية ، وهى العقلانية اللازمة للمجتمع العربى ، وللعالم الثالث . بيد أن هذه العقلانية تشترط وجود المثقف العقلانى والحزب العقلانى ، والدولة العقلانية .

الســؤال اذن : هل هذا الشرط متوفر فى المجتمع العربى ؟

وجواب علوش عن هذا الســـؤال جواب تاريخى يبدأ فيه بالمثقف فيقرر أنه مصلح وليس ثوريا . فقبل عام ١٩١٧ عجز الفكر الاصلاحى عن تحقيق وعى عقلانى . وفيما بين ١٩١٧ - ١٩٤٨ خضع الوطن العربى برمته للنظـــام الامبريالى الذى رعى القبـــلية والطائفية ، وحافظ على

التخلف وغرب القطاعات التى تعمـــل فى خدمته فضعف دور المصلح الاجتماعى وانحصر العمل السياسى فى تحقيق الجلاء ، وكان حكم الشعب يعنى الاستقلال عن الأجنبى أكثر مما يعنى تأسيس سلطة شعبية · ومن ثم انشغل الفكر السياسى العربى يبحث مشكلة السلطة · ولم يجرؤ الفكر الفلسفى العربى على اقتحام « المقدسات » · ومع ذلك صدر كتاب الشيخ على عبد الرازق « الاسلام وأصول الحكم » ولكن رد الفعل كان عنيفـا فجرد الشيخ من مناصبه وانزوى فى بيته حتى مات · وصـدر كتـــاب طه حسين « فى الشعر الجاهلى » ينشد التحرر من المقدس ففصل مـن الجامعة ، ولكنه استسلم فيما بعـــد بين يدى الملك فاروق · وفيما بين ١٩٤٩ ــ ١٩٨٨ تنامى الاتجاه نحو الاستقلال ونحو التبعية غير المباشرة ، وتأسست دولة اسرائيل عام ١٩٤٨ ، واشتد القمع · ومع ذلك فان هذه الفترة كانت تبشر بفتح آفاق للتحرر الفـــكرى والسياسى والاجتماعى ، ولكنها انتهت بحرب يونيو ١٩٦٧ فازداد القمع على صعيد الفكر والسياسة والمجتمع ، وانتهى دور المصلح الاجتماعى وبرز دور رجل الدين ولكنه لم يكن مصلحا اذ خضع للرقابة ، ولم يجرؤ أحد على مناقشة قضية الدين وقضية شرعية السلطة ·

هذا عن المثقف فماذا عن الحزب ؟

نشأت احزاب على أساس ثلاثة أنواع من البرامج :

١ ــ الدفاع عن الأنظمة القائمة ·

٢ ــ تحقيق الاصلاح فى بنية المجتمع فى اطار النظم القائمة ·

٣ ــ غياب طرح احداث تغيير اجتماعى ·

وهذه الأحزاب محدودة الانتشار فهى اما أحزاب مدن ومثقفين فى الريف ، وفى الأغلب أحزاب برجوازية صغيرة مدنية وريفية ، ولم تؤد دورا رئيسيا فى الثورات الشعبية أو حركات المقاومة باستثناء حرب التحرير فى تونس ١٩٥٦ ــ ١٩٥٧ وحرب التحرير فى اليمن الجنوبى · ثم انها لا تحرص على اثراء الحياة الثقافية ، ولا تسمح بالنقد والانتخاب الحر

لقياداتها وذلك لأن رئيس الحزب محاط بهالة من « القداسة » . والأحزاب الدينية هى وحدها التى تقود الجماهير لتهزم التقدم الاجتماعى .

وهذا عن الحزب فماذا عن الدولة ؟

فى رأى علوش أن الدولة مرعبه ومنعدمة الشرعية لأنها لا تستند الى شرعية شعبية ، وتطور أجهزة قمعها ، وهى لهذا ضعيفة فى مواجهة العدو الخارجى .

خلاصة البحث اذن « غياب » العقلانية العربية فى الممارسة السياسية العملية .

والسؤال اذن : كيف نحقق « حضور » هذه العقلانية ؟

جواب علوش : تأسيس حزب ثورى طليعى . ولكن كيف يتحقق هذا التأسيس ؟

قد يكون السبب فى غياب الجواب شيئا آخر غير العقلانية على نحو ما يرى عبد الباسط عبد الصمد فى بحثه « أزمة عقلانية أم أزمة الطبقات المسيطرة » . ان السؤال الحقيقى ، عند عبد الباسط ، ليس عن العقلانية على الاطلاق ،ولكن عن عقلانية من : عقلانية السلطة أم عقلانية الجماهير؟

وللجواب عن هذا السؤال يستعين عبد الباسط بفرضيات ثلاث لثلاثة مفكرين :

زكى نجيب محمود ومحمد جابر العابدى ومحمد جابر الأنصارى .

يقول زكى نجيب محمود فى كتابه « تجديد الفكر العربى » : ان السماء قد أمرت وعلى الأرض أن تطيع ، وأن الخالق قد خطط وعلى المخلوق أن يقنع . وانه اذا ما تعارضت الآخرة والدنيا كانت الآخرة أحق بالاختيار . العلاقة بين الطرفين ليست بالأخذ والعطاء بل هى علاقة الحاكم والمحكوم ، والحاكم مطلق السلطان . تلزم عن هذه حقيقة ثانية هى أن قوانين الأشياء والظواهر فى الطبيعة قد تطرد أو لا تطرد بحسب ما يشاء لها الحاكم السماوى المطلق . واذا كانت هذه هى الصورة الكونية

فلابد أن تكون كذلك هى الصورة لحياة الانسان فى مجتمعه ، فلصاحب السلطان أن يريد وعلى الناس أن يطيعوا » ٠

أما الجابرى فى كتابه « تكوين العقل العربى » فيذهب الى تحليل التضامن بين المضمون الأيديولوجى والأســــاس المعرفى فى ايديولوجيا الطرفين المتصارعين ٠ المعارضة الشيعية ودولة الخلافة السنية ٠ استقطبت المعارضة الشيعية قضايا المضطهدين وتبنت قضاياهم السياسية والاجتماعية ، واستمدت فلسفتها الدينية والسياسية مما يسميه الجابرى العقل المستقيل ٠ وتبنت الدولة الخصم موقفا معاكسا فكانت محافظة على النظام القائم قاهرة للمعارضة ، لكنها كانت عقلانية على مستوى الايديولوجيا ٠ وكانت النتيجة خاصة بعد الحرب الصليبية تراجع الطابع الثورى لأهداف الشيعة واستعمال الطابع اللاعقلانى للأساس المعرفى فى ايديولوجيتها الدينية وتراجع الطابع العقلانى لايديولوجيا الدولة الخصم ، وكان الحصـــاد تعميم الرؤية اللاعقلانية على الصعيد المعرفى والايديولوجى ٠

يبقى محمد جابر الأنصارى الذى يرى فى كتابه « تحولات الفكـــر والسياسة فى الشرق العــــربى ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠ » أن الطبيعة العـــربية الاسلامية ـ قديما وحديثا ـ مرتبطة بالروح التوفيقية النافذة الى صميم التكوينات التاريخية المجتمعية الحضارية وانعكاساتها العقلية والشعورية ٠

ويخلص عبد الباسط من الفرضيات الثلاث الى أنها ، على الرغم من تباينها ، تستند الى اختيارات ايديولوجية ، واختيارات معرفية تدعم الاختيـــارات الايديولوجية ٠ واذا كانت العقـــلانية هى « تدبر » فى الاختيارات ، واذا كانت الاختيارات ايديولوجية ، واذا كانت الأيديولوجيا طبقية فمعيار العقلانية هو معيار طبقى ٠ ولهذا فاذا قيل ان العقلانية فى أزمة فهى ، فى الحقيقة ، أزمة الطبقات المسيطرة ٠

ولهذه الأزمة ستة مظاهر :

١ ـ يتمثل المظهر الأول فى وعى الطبقات المســيطرة بالجماهير فتسعى الى تكوين وعى الجماهير ليكون مواتيا لسيطرتها وذلك باستخدام أجهزتها القمعية ٠

٢ ـ المظهر الثانى خاص بوعى الطبقات المسيطرة بالوحدة العربية، فهى ترفع شعار الوحدة ولكنها تجهضه فى الممارسة .

٣ ـ يتمثل المظهر الثالث فى وعى هذه الطبقات بالتناقض الخارجى الذى يتحدد فى دور النظام الرأسمالى العالمى فى خنق الامكانات المبدعة لجماهير الأمة العربية وفى تسليم أموال هـــذه الجماهير لهذا النظام الرأسمالى العالمى .

٤ ـ يتحدد المظهر الرابع فى موقف هذه الطبقات من العلم اذ هى تعزله عن قوى الانتاج لأنها لا تسـعى الى الانتـــاج وانما الى المتاجرة بالمنتجات الجاهزة والمضاربة السريعة .

٥ ـ ويتحدد المظهر الخامس فى توظيف هذه الطبقات للتراث . فعلى الرغم من أن التراث يحمل مبـــادىء التنوير الا أنها تنتقى منه ما يكرس الأوضاع المرغوبة .

٦ ـ يتمثل المظهر السادس والأخير فى الموقف من المعارضة ، فهو موقف عدائى .

ثم جاءت الحقبة النفطية منـــذ أوائل السبعينات فكرســـت أزمة العقلانية ، وأزمة الطبقات المسيطرة ، ودعمت التبعية للنظام الرأسمالى العالمى ، وبرزت التيارات السلفية واتجاهها نحو السيطرة .

أزمة العقلانية اذن هى أزمة الطبقات المسيطرة عند عبد الباسط . فهل المسألة هى على هذا النحو ؟ للجواب عن هذا الســـؤال ينبغى فى البداية تحديد معنى الأزمة . ان الأزمة تعنى أن ثمة تناقضا جـــدليا ، والتناقض الجدلى ينطوى على وحدة وصراع الأضداد . بيد أن الملاحظ على الأزمة ، عند عبد الباسط ، أنها مردودة الى طرف واحد هو الطبقات المسيطرة أما الطرف الآخر ـ الجماهير أو المثقفون ـ مجهول الهوية . واذا كانت هوية طرف مجهولة فكيف يمكن تحديد مسار الأزمة أو بالأدق مسار التناقض الجدلى ؟

وقد حاول مصطفى حجازى (لبنان) فى بحثه « نحو عقل عربى

مستقبلى » الكشف عن هوية الطرف الآخر فى ضوء مشروع وحدوى يستلزم تحول الذهنية الانفصالية التجزيئية الى ذهنية وحدودية تأليفية ، وتحول عقلية النفوذ الى العقلية المؤسسية ، والتحـــــول من التوجـــه الذهنى الاستبدادى الى العقلية الديمقراطية ، والتحول من القطيعة الذهنية الى العقلية العلمية والابداع . وهذا هو العقل العربى المستقبلى . وهذا ليس بالأمر المستحدث . فاللغة العربية تحمـــل معنى التوحيد ، والتوحيد لا يتعلق بالالهى فحسب بل يتعلق أيضا بالكيان الدنيوى للحضارة العربية الاسلامية . والوحدة العربية هى ترجمة سياسية حضارية لعقيدة التوحيد . ومعنى ذلك أن ثمة هوية بين ما هو الهى وما هو دنيوى . فهل حجازى يوافق على هذا المعنى ؟ فاذا كان موافقا فلا مبرر بعد ذلك للحديث عن الديموقراطية ، لأن الديموقراطية ، فى تعريفها ، هى حـــكم الشعب بالشعب وليس حكم الشعب بالله . ومع ذلك واذا لم يكن موافقا فليس ثمة هوية بين ما هو الهى وما هو دنيوى ، وفى هذه الحالة يمكن الحديث عن الديموقراطية .

يبقى بحث سمير أمين (مصر) بعنوان « نحو نظرية للثقافة غير أوربية التمركز » . وواضح من العنوان أن أمين ينشـــد تغيير المواقع الحضارية لما هو مركزى وما هو هامشى . والثقافة الآن أوربية التمركز ، ولكنها لم تكن كذلك فى عصر نهضتها فى القرن السادس عشر ، اذ كانت جزءا من المنظومة التى تضـــم المجتمعات الأوربية والعـــربية المسيحية والاسلامية . وكانت أوربا تمثل ، فى هذه المنظومة ، منطقة الأطراف ، ومركز المنظومة كان شرق حوض المتوسط ، ثم أصبحت المنظومة المتوسطية نمطا بدائيا بالنسبة لمنظومة الرأسمالية اللاحقة ، على ان مركز المنظومة الرأسمالية الجديدة قد انتقل من شواطىء المتوسط الى شواطىء المحيط الأطلسى فدخلت المنطقة المتوسطية فى مرحلة تهميش بالنسبة الى الأطلسية .

وقد تأسست الثقافة الأوربية الجديدة على أساس خـــرافة مفادها الادعاء بالاستمرارية فى تاريخ القارة الأوربية وابداع جذور قديمة وهمية للتضاد بين هذا التاريخ المزعـــوم وبين تاريخ المنطقـة التى تقع على الشواطىء الجنوبية للمتوسط . هذا هو مضمون التمركز الأوربى فى الثقافة الغربية .

والنهضة الأوربية مرتبطة بالتوسع الرأسمالى ، فقد توافق اكتشاف أمريكا عام ١٤٩٣ مع بزوغ النهضة فأعطت أوربا الاحساس بأنها قادرة على فتح العالم كله . وهذا هو الاحساس بالتفوق . أما العرب ـ مسلمون ومسيحيون ـ فلم يكن فى قـــدرتهم تصـور أنهم قادرون على فرض حكمهم على الآخر . بيد أن الأوربيين لم يردوا تقدمهم الى الرأسمالية ، وانما الى أنهم أوربيون أو أنهم مسيحيون أو أن اسلافهم هم الاغريق . ولكن الايديولوجيا ترفض التعبير عن حقيقة النظام . فمن شأن ذلك أن يفضى الى أدراك الحدود التاريخية للنظام ، ويلفت النظر الى تناقضاته الداخلية . ولهذا لابد أن تدعى الايديولوجيا أنها تقوم على أسس حقائق أبدية تتجاوز حدود التطور التاريخى ، وأن ثمة خصوصية للتاريخ الأوربى تفسر هذه المعجزة . والخصوصيات الأخرى مضـادة . ومعنى ذلك أن الرأسمالية كان لابد أن تظهر فى أوربا وليس فى أى مكان آخر . ولكن أهم خرافة فى هذه الايديولوجيا هو أن الاغريق هم أسلاف الأوربيين ، وأن المسيحية متميزة الى حد التفوق على الأديان الأخـرى ، والدعوة للعنصرية .

أما الماركسية فقد تكونت فى حركة متناقضة وفى نفس الوقت طورت فلسفة التنوير ، ولكنها اصطمدت بحدودها التاريخية ولم تتجاوزها فى حركة تطورها الحقيقى فلم تتحرر من التمركز الأوربى على الرغم من رفضها له . ووقع ماركس فى نظرية التضاد غرب/شرق بسبب تأملاته فى نمط انتاج اسيوى مزعوم .

وقد أدت خرافة الأسلاف الاغريق الى تثبيت الفـكرة القائلة بأن « الوراثة » اليونانية هى التى مهدت السبيل الى غلبة العقلانية ، وأن الفلسفة اليونانية هى المصدر الوحيد للعقلانية . أما تاريخ الكنيسة فلم يكن سوى نزاعات لاهوتية غير قائمة على العقل . والفلسفة الاسلامية لم تضف شيئا للفكر اليونانى .

هكذا تكون عقل المثقف البرجوازى الأوربى متحـررا من الاحكام الدينية المسبقة للعصر الوسيط ، واستكمالا لذلك اخترع العقـل الأوربى جذورا خرافية لتفوق الغرب . بيد أن هذا التشوه الأوربى المتمركز يمحو

الطموح العالمى للايديولوجيا الغربية . ثم انه مضاد لفلسفة التنوير التى استندت الى مشروع عالمى يخاطب البشر أجمعين . ولكنها لم تستطع التغلب على تناقض حقيقى بين تفـوق الرأسمالية المرتقب والطمـوح الانسانى فانزلقت الايديولوجيا الأوربية الى العنصرية كتفسير للتضـاد غرب/شرق . بل ان الايديولوجيا الجديدة لم تنجح فى التوفيق بين الأمة الأوربية والنزعات القومية الأوربية التى لازمت تبلور الرأسمالية فانزلقت الى الشوفينية وهى ردة بالنسبة الى الأمة الأوربية .

واذا كان ذلك كذلك فأمر مرفوض ان تضاهى المجتمعات غير الأوربية النموذج الأوربى اذا ارادت مواجهة التحدى ، ذلك أن المضاهاة تستلزم التخلص من الخصوصية الثقافية ثم هو أمر مستحيل أن يتحقق تجانس الانسانية بفضل تعميم النمط الأوربى .

يبين من نظرية أمين أنها تسـتند الى مقولة « خرافة الأسـلاف الاغريق » . بيد أن هذه المقولة فى حاجة الى مراجعة . فواقع الحال أن الحضارات المصرية والهندية والاشورية والصينية السابقة على الحضارة اليونانية كانت تستند الى الاساطير . وتتخذ من الحضارة المصرية القديمة مثالا لذلك . فهى تعتمد على اسطورة « عودة الروح » ومن هنا نشأت علوم لخدمةهذه الأسطورة، مثلالطبوالهندسة العملية، أما العلومالنظرية فلم تنشأ الا فى اليونان مثل منطق أرسطو وهندسة اقليدس . وعلى الرغم من اعجاب فيثاغورس بهندسة الفراعنة الا أنه لم يقتنع بأن يكون علم الهندسة هو مساحة الأرض ، وذلك بمناسبة استخدام المقياس لاثبات أن المربع المنشأ على الوتر فى المثلث قائم الزاوية يساوى المربعين المرسومين على الضلعين الآخرين . فقد استبدل فيثاغورس المقياس بالبرهان(٦) . ثم جاء أرسطو وكشف الأسس العقلية للبرهان ، ومن بعده أنشأ اقليدس هندسة نظرية فى اطار هذه الأسس . ثم ان تاريخ الفلسفة يبدأ من الفلسفة اليونانية .

وفى نهاية المطاف اطرح بحثى بعنوان «العقلانية العربية والعلمانية» من غير ايجاز لأنه ، هو نفسه ، موجز .

عنوان هذا البحث ينطوى على مصطلحين فى حاجة الى تعريف العقلانية والعلمانية . نبدأ بالعقلانية ونثنى بالعلمانية .

العقلانية على الاطلاق لها خمسة معان على نحو ما ورد فى معجم لالاند :

المعنى الأول أن لكل موجود علة بالضرورة ، بمعنى أن أى موجود هو معقول بالضرورة .

والمعنى الثانى أن المعرفة اليقينية مشتقة من مبادىء واضحة ومتميزة على نحو ما ورد عند ديكارت وسبنوزا وهيجل .

والمعنى الثالث أن التجربة ليست ممكنة الا بفضل نسق من المبادىء الكلية والضرورية المنظمة للمعطيات التجريبية على نحو ما هو وارد فى فلسفة كانط .

والمعنى الرابع يدور على الايمان بالعقل والبداهة والبرهان والايمان بالنور الطبيعى . وغير ذلك فهو ليس الا لاعقلانية مثل التصوف وفلسفة العاطفة والسلفية . ويستعين لالاند ، فى تحديد هذا المعنى الرابع ، بما جاء فى كتاب ايلى هاليفى « الراديكالية الفلسفية » من ان العقلانية هى الثقة التامة فى العلم .

أما المعنى الخامس والأخير فيعنى أننا لا نقبل من المعتقد الدينى سوى ما هو مقبول منطقيا ووفقا لمتطلبات النور الطبيعى .

يبين من هذه المعانى الخمسة أنها تدور على محاور ثلاثة :

محور انطولوجى يفيد أن مبدأ العلية أساس الوجود ومحور لاهوتى يفيد حذف العناصر اللاعقلانية من المعتقد الدينى . ومحور ابستمولوجى يضع العقل فى الصدارة ولا يقبل من الأفكار سوى ما هو واضح ومتميز .

ومع ذلك فهذه المحاور الثلاثة يمكن اختزالها فى محور واحد هو المحور الأبستمولوجى . ذلك أنه اذا كان مبدأ العلية أساس الوجود فهو بالضرورة أساس العقل ، وحذف العناصر اللاعقلانية من المعتقد الدينى

يعنى أنها غامضة وغير متميزة . واذا كان الأساس هو العقل بأفكاره الواضحة المتميزة فديكارت أولى من غيره فى أن يكون مصدر تعريفنا. واذا كانت العقلانية ، عنده ، مرادفة للوضوح والتميز كانت القاعدة الأولى من قواعد منهجه هى معيار العقلانية اذ هى تنص على « أن لا أتلقى على الاطلاق شيئا على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك ، اى ان أعنى بتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة ، وأن لا أدخل فى أحكامى الا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز لا يكون لدى معهما أى مجال لوضعه موضع الشك » .

وقد قيل عن هذه القاعدة انها قاعدة ثورية . فاذا كانت الثورية تعنى تغييرا جذريا لوضع قائم فالوضع القائم ، فى زمن ديكارت ، يقوم فى خضوع العقل للنقل . والتغيير الجذرى لهذا الوضع هو فى تحرير العقل من النقل . وقد كان هذا التحرير الجسر الذى عبر عليه الاصلاح الدينى الى التنوير ، ذلك أن الاصلاح الدينى كان تحريرا للعقل من السلطان الدينى ، وجاء التنوير تحريرا للعقل من كل سلطان . وقد كان كانط هو المعبر الدقيق عن عقلانية التنوير ، اذ نشر فى ديسمبر ١٧٨٤ مقالا بعنوان : « جواب عن سؤال : ما التنوير ؟ وجوابه ان «التنوير هجرة الانسان من اللارشد. واللارشد هو عجز الانسان عن الافادة من عقله من غير معونة الآخرين. كن جريئا فى اعمال عقلك . هذا هو شعار التنوير ». ومعنى هذا الجواب أن التنوير هو استقلال العقل . ولكن السؤال عندئذ هو : استقلال مما ؟ والجواب عن هذا السؤال يستلزم قراءة متأنية لكتاب «نقد العقل الخالص النظرى». ففى مفتتح الطبعة الأولى من هذا الكتاب يقول كانط «أن للعقل خاصية متميزة فى أنه محكوم بمواجهة مسائل ليس فى الامكان تفاديها . فهى مسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته . بيد أن العقل عاجز عن الاجابة عنها . وهذه المسائل تدور على مفهوم المطلق سواء وصفته بأنه الله أو الدولة » ولهذا فان تاريخ الفلسفة ، عند كانط ، هو تاريخ هذا العجز .

فكانط يميز بين حالتين : حالة البحث عن اقتناص المطلق ، وحالة اقتناص المطلق . والأمر الواقع أن ثمة محاولات عديدة فى البحث عن

المطلق ، ولكن تصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة يوقع الانســـان فى الدوجماطيقية . وهذا هو مغزى قول كانط « لقد ايقظنى هيوم من سباتى الدوجماطيقى » . ومعنى ذلك ان مهمة العقل الناقد ، عند كانط ، هى فى كيفية التحرر من الدوجماطيقية ، وذلك بالكشف عن جذور الوهم فى اقتناص المطلق .

هذا عن العقلانية فى معناها المتطور من ديكارت الى كانط . فماذا عن العلمانية ؟

لفظ العلمانية فى اللغة الافرنجية مماثل لأصله فى اللغة العربية . فى اللغة العربية لفظ العلمانية مشتق من علم (بفتح العين) أى العالم . وفى اللغة الافرنجية مشتق من اللفظ اللاتينى Saeculum أى العالم . وثمة لفظ آخر يعنى العالم هو mundus والفارق بين هذين اللفظين اللاتينيين أن saeculum يتضمن الزمان أما mundus فيتضمن المكان ، وهو لهذا يعنى باللاتينية أيضا لفظ cosmos أى الكون أو الجمال والنظام .

لفظ saeculum يعنى اذن ان العالم متزمن بالزمان ، أى أن له تاريخا . أما لفظ mundus فهو يعنى ان التغير حادث فى العالم ، وليس حادثا لــ العالم ، وبالتالى فالعالم ثابت وليس له تاريخ . وتأسيسا على هذه التفرقة يمكن تعريف العلمانية بأنها « التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق » ومعنى هذا التعريف أن العلمانية تدور على النسبى وليس على المطلق . وبهذا المعنى يمكن تحديد نشأة العلمانية بعام ١٥٤٣ ، أى العام الذى نشر فيـــه كتاب كوبرنيك بعنــوان « فى الحركات السماوية » . وفى ٥ مارس ١٦١٦ قرر ديوان الفهرست (محكمة التفتيش) تحريم الكتاب لأنه يتحدث عن حركة الأرض وليس عن ثبات الأرض . ثم جاء جليليو وأعلن انحيازه لنظرية كوبرنيك فحوكم أمام ديوان التفتيش .

بيد أن المسألة لم تقف عند هذا الحد ، فقد بدأت حركة اصلاح دينى أو بالأدق نقد دينى لاعادة تقييم النصوص الدينية أو بالأدق « تأويل » النصوص الدينية ومن روادها لوثر وكلفن .

وواكبت الثورتين العلمية والدينية ثورة فى الفكر السياسى قادها ميكافيللى ، ومفادها أن السياسة لا تستند الى قيم دينية أو أخلاقية مطلقة وانما الى المصلحة والمنفعة . ومن ثم استبعد « المقدس » من مجال السياسة .

وفى القرن الثامن عشر تم تتويج العلمانية بعقلانية التنوير . وهكذا تتضح الوحدة العضوية بين العقلانية والعلمانية ، وهى وحدة اتخذت من القارة الأوربية موقعا جغرافيا . ولكن هذا الموقع الجغرافى لم يكن عائقا أمام انتشارها فى مواقع أخرى ، ففى أمريكا فى القرن الثامن عشر بزغ تياران : البروتستانتية والتنوير ، وفى روسيا بزغت العلمانية فى نهاية القرن الخامس عشر فى عهد ايفان الثالث ونضجت فى عهد بطرس الأكبر ، اذ حلت ايديولوجيا جديدة محل الايديولوجيا الكنسية بتأثير من التنوير الفرنسى ، أو بالأدق بتأثير مما سمى بـ « الفولتيرية الروسية » التى اطلقت على المفكرين الذين يسخرون من التراث ويدافعون عن الابداع ، ونقد النظام الاجتماعى ، وتوقير ما هو طبيعى .

هذه هى العقلانية والعلمانية فى الغرب فماذا عنهما عند العرب ؟

ان الجواب عن هذا السؤال مشروط بتعريفنا للعقلانية والعلمانية على نحو ما هو وارد فى هذا البحث . فاذا توفر هذا الشرط فليس ثمة مشكلة ، واذا لم يتوفر فثمة اشكالية علينا البحث عن أسباب بزوغها .

والآن من أين نبدأ الجواب ؟ أعتقد أن ثمة اتفاقا بين مؤرخى الفلسفة الاسلامية على أن المعتزلة هم أول من أقاموا مذهبا على النظر العقلى ، أى مذهبا عقلانيا . ولكن السؤال هو : ماذا تعنى هذه العقلانية؟

ثمة مفارقتان لدى المعتزلة . المفارقة الأولى تدور على أنه ليس فى الامكان معرفة ماهية الله ، ولكن فى الامكان معرفة وجود الله . ومن ثم لم يتجاوز مذهبهم سلب الصفات عن الله كالقول بأنه ليس كمثله شىء ، وأنه منزه عن المكان والزمان والحركة . وأغلب الظن أن هذه المفارقة مردودة الى عقيدة « التوحيد » فى الاسلام فى مواجهة عقيدة

« التثليث » فى المسيحية • وتأسيسا على ذلك قبل المعتزلة مسألة الخلق لأنها تنفى أية مشابهة بين ماهية اللــه وماهية العالم المخلوق • بل ان تحديد الكفر مشروط بعقيدة التوحيد ، اذ أن الكفر ، فى رأى المعتزلة ، معادل للشرك • يقول الجاحظ « ومن انتحل دين الاسلام فان اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ولا صورة ولا يرى بالابصار ، وهو عدل لا يجور ، ولا يريد المعاصى ، وبعد الاعتقاد والتبين أقر بذلك كله فهو مسلم حقا ، وان عرف ذلك كله ثم جحده وأنكره أو دان بالتشــــبيه فهو مشرك كافر حقــــا »(٧) •

والشرك ليس من صنع الله ، ولكنه من صنع الانسان ، والديانة التى تقوم على الشرك اذن ليست ديانة الهية • يقول النظام : لا يجوز للناس أن يقولوا ان الله خلق الكفر لأن الكافر اسم لشيئين : انسان وكفر ، والله غير خالق لكفر الانسان » (٨) •

أما المفارقة الثانية فتدور على أن الاخلاق ، عند المعتزلة ، لا علاقة لها بالتوحيد ، ومن ثم فهى مردودة الى شريعة العقل وليس الى شريعة الله • وقضية الفسق دليل على ذلك • فثمة فاسق موحد وهو فى منزلة بين المنزلتين ، أى بين الايمان والكفر • وهنا يمكن اعمال العقل • ولكن كيف يمكن اعمال العقل فى الفسق ومسئولية الفاسق لا تقع الا على قصده ، والقصد من الصعب تحديده ؟

واذا قيل ان اعمال العقل متوفر لدى الفلاسفة المسلمين ومن بينهم الفارابى وابن سينا فقد كفرهم الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » وقد قسم هؤلاء ثلاثة أصناف :

١ ـ فلاسفة جحدوا الصانع وقالوا بقدم الأنواع الحيوانية • وهو يسميهم الدهريين والزنادقة •

٢ ـ الفلاسفة الطبيعيون الذين أنكروا الاخـــرة والثواب والعقاب وهؤلاء زنادقة أيضا •

٣ ـ الفلاسفة الالهيون وهــؤلاء قد انتجوا الالهيــات وفيها أكثر الأغاليط .

وقد كفرهم الغزالى وهو من أجل ذلك يحذر المســلم من قــراءة مؤلفاتهم فى العلوم الرياضية والمنطقيــة والطبيعيــة . فالرياضيــات وان كانت أمورا برهانية لا ســبيل الى مجاحــدتها بعد فهمها ومعرفتها الا أنها بسبب ذلك تغــرى المســلم بقبول آراء الفلاسفة فى الالهيات . والعلوم المنطقية وان لم يتعلق شىء فيها بالدين نفيا واثباتا الا أن آفتها آفة الرياضيات . أما الطبيعيات ففيها مسائل ينــكرها الدين ، وهــذه المسائل تتلخص فى أنه يجب أن يعلم الانسان أن الطبيعة كلها مسخرة للــه فلا شىء منها يفعل بفعل ذاته عن ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والمسببات غير حتمى بحيث يمكن قبول المعجزات . والقيمة التاريخية لكتاب « تهافت الفلاسفة » أنه كان تعبيرا عن نهاية الفلسفة فى المشــرق العربى ، فماذا عن المغرب العربى ؟

نتخذ من ابن رشد جوابا عن هذا السؤال لأنه هو الذى وقف ضد الغزالى كما لو كان معاصرا ، ومعنى ذلك أن قضية تهافت الفلاسفة مازالت حية . ثم ان كتاب ابن رشد « فصل المقال » يقابل كتاب الغزالى « فيصل التفرقة » نقطة بنقطة . والفكرة المحورية فى فلسفة ابن رشد تحرير العقل من النقل وذلك بتأويل النص بحيث يتفق ومتطلبات العقل . وبسبب هذا المفهوم لتحرير العقل اضطهد ابن رشد وأحــرقت مؤلفاته . ومع ذلك فمفارقة ابن رشد أن عقلانيته قد انتقلت الى أوربا فى عهــد الامبراطور فردريك الثانى(٩) (١١٩٧ ـ ١٢٥٠) الذى كان فى صدام مع السلطة الدينية بسبب مؤازرته للعلمانية . وقد أحدثت نظــرية ثنائية الحقيقة لابن رشد تأثيرا فى النهضة الايطالية الى الحد الذى فيه تأسس تيــار رشدى ايطالى كان مؤثرا فى انتقال عصر النهضة الى عصر التنوير . ومع ذلك فلم يكن أمر هذا الانتقال أمرا ميسورا . فقد ألف البرت الكبير رسالة « فى وحدة العقل ردا على ابن رشد » حررها باشارة من البابا سنة ١٢٥٦ أورد فيها ثلاثين دليلا ضد آراء ابن رشد ودخل توما الأكوينى فى الصراع مع الرشديين ، وكانوا قد تكاثروا فى كلية الفنون الباريسية واعتبروا تأويل

ابن رشد لمذهب أرسطو أكمل مظهر للعقل ، وفى مارس ١٢٧٧ أصـــدر أسقف باريس ثبتا بمائتين وتسع عشرة قضية حظر تعليمها ومن بينها قضايا رشديه مثل قدم العالم ووحدة العقل للنوع الانسانى وانكار الخلود الشخصى وانكار علم الله للجزئيات .

ومعنى هذا التحريم أن الرشدية أصبحت تيارا فلسفيا . والغريب فى أمر ابن رشد أنه لم يفرز أى تيار فى العالم العربى . فعنـــدما أراد فرح أنطون أن يبشر بالعلمانية فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين ألف كتابا عن ابن رشد بعنوان « ابن رشد وفلسفته » وأهداه الى « أولئك العقلاء فى كل ملة وكل دين فى الشرق الذين عرفوا مضـــار مزج الدنيا بالدين فى عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا فى مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحادا حقيقيا ومجاراة تيار التمدن الأوربى الجديد لمزاحمة أهله والا جـــــرفهم جميعا وجعلهم مســخرين لغيرهم » . ومغزى هذا الاهداء عند أنطون أن العلمانية بمعنى عدم مزج الدنيا بالدين هى علامة تمدن الشرق اذا أريد له التمدن . وفى رأى أنطون أن فلسفة ابن رشد رمز على العلمانية . وكان رد فعل الشيخ محمد عبده عنيفا ضد العلمانية لدى أنطون على الرغم من العلاقة الحميمة بينهما . فقد كان اعتقاد محمد عبده أن الدين هو أساس الحياة السياسية بل هو أساس متين، وأن فصل الدين عن الدولة ليس فقط أمرا غير مرغوب بل هو أمر محال . فالحاكم ينبغى أن يكون له دين معين فكيف يحرر نفسه من تأثيره وهو يحكم ؟ ثم ان روح الانسان ليست منفصلة عن بدنه فكيف يمكن الفصل بين السلطات التى تحكمهما ؟ واثر هذا الحوار الحاد بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون الذى دار على صفحات مجلة « الجامعة » التى كان يصدرها أنطون أغلقت المجلة عام ١٩٠٧ أى بعد خمس سنوات من انشـــائها .

من هذا العرض التاريخى يبين لنا ان العقلانية العربية فى مأزق . والمطلوب هو كيفية الخروج من هذا المأزق ولكن البحث فى هذه الكيفية ليست هى غاية هذا البحث .

الهـــوامش

(١) ملف عبد الناصر بين اليسار المصرى وتوفيق الحكيم ، دار القضايا ، بيروت، ١٩٧٥ ، ص ١٢٩ .

(٢) ابن رشد ، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصـــال ، الجزائر ١٩٧٧ ، ص ٣٥ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٤ .

(٤) نفس المرجع ، ٣٩ ـ ٤٠ .

(٥) يقول التير ان هذا المصطلح من وضع حليم بركات .

(٦) أول من حد البرهان هو أرسطو ، وعنده أنه « قياس منتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة فى العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها » . ويجب أن يعلم قبل البرهان أن المقدمتين صادقتان والا لم ينتج برهان . ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام . الاول مقدمات أولية بالاطلاق وتسمى « علوما متعارفة » مثل مبادىء عدم التناقض والوسط المرفوع والعلية . ويتمشى القياس بموجبها دون ذكرها . والقسم الثانى مقدمات تسمى «أصولا موضوعة» يسلم بها المتعلم عن طيب نفس . والقسم الثالث مقدمات تسمى « مصادرات » يطلب الى المتعلم تسليمها ويصبر عليها الى أن تتبين له فى علم آخر ... وحينما تكون المقدمات أولية ويستدل على المعلول بالعلة يسمى البرهان « برهان لم » ويفيد علة حصول النتيجة وهو البرهان بالمعنى الصحيح. وهناك برهان آخر يسمى «برهان ان» والــذى مقدماته تقتضى البرهنة أو الذى يستدل على العلة بالمعلول ، وهو برهان بالمعنى الواسع لانه يترك للعقل مجالا للتســاؤل كبرهان الطبيب الذى يستند الى نتائج الرياضيات فيقول ان الجروح المستديرة أبطأ اندمالا من سواها . وكبراهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التى تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلا .. وليس من فارق بين الاستدلال والبرهان من حيــث أن بعض المحدثين يطلق لفظ البرهان على الانتقال المنطقى المحكم أما لفظة استدلال فتطلق على مجرد انتقال الفكر من قضية الى أخرى .

وثمة نوعان من البرهان . برهان الخلف وهو برهان على ابطال قضية استنادا الى فساد النتيجة اللازمة منها . وبرهان راجع وهو عند العالم الرياضى الفرنسى هنرى بوانكريه البرهان الرياضى من الطراز الاول . وهو يبدأ من خاصية أساسية للسلسلة اللامتناهية من الاعداد الصحيحة القائمة على أساس أن كل عدد مكون باضافة الوحدة الى العدد السابق الى غير نهاية ، متنقلا الى تطبيق هذه الخاصية على بقية سلسلة الاعداد اللامتناهية .

(٧) الشهرستانى ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٠ .

(٨) البغدادى ، الفرق ، ص ١٤٦ .

(٩) ألقيت بحثا بعنوان « ابن رشد والتنوير » فى مؤتمر للفلسفة الاسلامية فى سان فرنسسكو عام ١٩٨٠ . ذكرت فيه هذه الفقرة فكان تعقيب محسن مهدى وكان رئيسا لهذا المؤتمر أن فترة القرن الثانى عشر تخلو من أبحاث لطلاب الماجستير أو الدكتوراه عن أسباب ترجمة مؤلفات ابن رشد .

الأصـــــولية والعلمـــانية

فى الشرق الأوســـط المعاصر

انعقد فى الأسبوع الأخير من أغسـطس ١٩٨٨ المؤتمر الفلســفى العالمى الثامن عشر ببريتون بانجلترا الذى ينظمـــه الاتحـــاد الدولى للجمعيات الفلسفية مرة كل خمس سنوات بالاشتراك مع لجنة محلية من الدولة المضيفة ٠

وتأتى أهمية هذا النوع من المؤتمرات من بعدها الدولى وهو البعد السائد فى هذا العصر ٠ وقد دارت الرسالة التى حررها السكرتير العـام لهذا الاتحاد افاندرو أجاتسى(١) ، قبل انعقاد المؤتمر ، على هذا المعنى، أجتزىء منها هاتين الفقرتين(٢):

ثمة شبكة هائلة تحتوى هذا الكوكب برمته وتنقل الملامح « الهامة » للحياة الانسانية من طرف الى آخر ٠ وقد كانت الفلسفة دائما معبرة عن هذه الرسالة ٠ فقد خاطب المفكرون العظام الجمهور العام ، ولكن أضيفت الى هذه الرسالة التقليدية أشكال جديدة ٠ ذلك أن السائد الآن هو تداول الأفكار والمناقشة المباشرة بين الفلاسفة عن قضايا محددة فى مقابل العزلة التى كان يمارسها المفكرون فى سالف الزمان من أجل تأسيس «مذاهب» فكرية ٠ أما اليوم فقد تكون « المجتمع الفلسفى » الذى يتبنى وســـائل الاتصال التى استوحاها من نموذج المجتمع العلمى ٠

بيد أن هذه الدولية تنطوى على مخاطر بالاضافة الى المنافع ٠ من بين هذه المخاطر تحول العمومية الى النمطية بهـــدف الغـــاء التباين والخصوصية والأصالة المميزة للتراث الثقافى ٠ ومن بينها أيضا أن تصبح الدولية هيمنة تمارسها الثقافات التى لها قـــوة ابراز نموذجها على أنه « هام » ، ولكنها فى الواقع تفرضه على الثقافات الأخرى ٠ وقد لا يكون مثل هذا الاتجاه خطرا فى مجال العلم والتكنولوجيا حيث أن انجازاتهما ذات طابع موضوعى وحيادى ، ولكنه ، يقينا ، سلبى فى مجالات التعبير

عن الحياة الروحية للانسان بما فيها الفلسفة . وفى مثل هذه الحالات فان المنفعة الرئيسية للدولية تكمن فى امكان الاثراء الحاصل من الاحتكاك بأشكال الفكر ، واطارات القيم ، والأساليب الذهنية المثيرة للاهتمام على الرغم من كونها متباينة . ومن غير انكار لأهمية التخصص فى الفلسفة التى تتخذ من المجتمع العلمى نموذجا لها فانه من المهم ألا تغفل أهمية « الحوار » الفلسفى . فهذا الحوار هو وحده الذى يفضى الى أن تكون الفلسفة موضع تقدير من البشر الذين يتوقعون منها المساهمة فى توضيح المشكلات الكبرى التى تهم ضمير العصر وتؤرقه .

وتأتى هذه الرسالة فى اطار القضية العامة التى اختص بها هـــذا المؤتمر العالمى وهى « الفهم الفلسفى للبشرية » . وفى هذا الاطار أيضا اقترحت تنظيم ندوة عن « الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر » والذى دفعنى الى اختيار هذه القضية ما تتسم به من دولية وخصوصية . فالأصولية ، على غير الشائع عنها ، ليست مقصورة على دين دون آخر ، اذ هى ممتدة الى الأديان المعاصرة وعددها احدى عشر . ومع ذلك فهى تتشكل بتشكل الدين . ومن هنا خصوصيتها . وبسبب هاتين السمتين ، الدولية والخصوصية ، انشغلت بدراسة الأصـــولية وأثرتها فى أكثر من مؤتمر فلسفى(٣) ، وفى أكثر من دراسة .

وأيا كان الأمر ، فقد دعوت الى الندوة المقترحة أربعة فلاســـفة : عبد الرازق قسوم (الجزائر) ، محمد الحق (الهند) ، عادل ضاهر (الأردن) ، حميد الجار (ايران) .

أبدأ ببحث قسوم وعنوانه « الأصولية والعلمانية فى العالم الاسلامى اليوم » : هذا نصه من غير حرفية :

أى تحليل موضوعى لهذين المفهومين (الأصولية والعلمانية) اللذين تدور عليهما اليوم معركة ايديولوجية حادة تستلزم بالضرورة دراسة أشمل وأعمق للواقع الاجتماعى الاقتصادى ، والفكرى الثقافى الخاص بالعالم العربى الاسلامى .

ومن أجل أن يحقق مثل هذا التحليل غايته المنشودة يلزم ، فى رأينا ، تبنى منهجا تاريخيا وتحليليا ونقديا .

ثمة معطيات عديدة ومن بينها الأصولية والعلمانية هى ترجمة للأزمة العقلية والايديولوجية التى تسود العالم الاسلامى اليوم . وجدير بالتنويه أن هذه الأزمة تذكرنا بأزمات سابقة كانت علامات فى التاريخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى للمجتمع الاسلامى .

ونحن لسنا من أنصار رأى بعض المفكرين المعاصرين الذى يدور على أن أزمة العالم الاسلامى هى أزمة الفكر وليست مجـــرد أزمة المجتمع الاسلامى . فنحن نرى أن العالم العربى الاسلامى يعانى مرضا خاصا به وهو أزمة ايديولوجية .

وأصـحاب الخطاب الاســلامى المعاصر يطرحـــون كبـــديل عن الايديولوجيات النموذج الاسلامى المؤسس على الله . وتأسيسا على ذلك فان الحركات الاسلامية ، باستثناء بعضا منها ، تتبنى شعار « الدولة الاسلامية » أو « الثورة الاسلامية » أو « لا سلطان غير سلطان الله » .

ونخلص من ذلك الى أن الأصولية من حيث هى نظرية قد ولدت لسد الفراغ الايديولوجى الذى نشأ عن الأبنية التقليدية ، وعن ســقوط النماذج المستوردة من الغرب .

ونخلص من ذلك كذلك الى أننا فى مواجهة اشكالية ناشئة من المقارنة بين ثقافتين أو حضارتين نابعة من تعارض مفاهيم كل منهما . وهكذا نحن ملزمون بتحليل الأصولية على انها مرادفة للأصالة ، والرديكالية ، وتحريك الرمز الدينى لاثبات الذات .

وثمة مفهومان للأصولية : المفهوم الأول كامن فى الفـكر الاسلامى ويفضى الى اثبات هوية الفرد والمجتمع فى الأمة الاسلامية .

والمفهوم الثانى غريب عن الفكر الاسلامى ، اذ قد استورده بعض المفكرين المسلمين المحدثين من الغرب بهدف اعمال مناهجه فى العالم الاســلامى .

والأصولية ، فى ضوء هذا المفهوم الثانى ، تعنى الارهاب والتعصب اللذين يفضيان بالضرورة الى رفض الحياة الحديثة والمعاصرة ، ومن ثم الى تأسيس جيتو . ولهذا يقترح أصحاب هذا المفهوم ان تكون العلمانية هى البديل . وقد أصبحت العلمانية ، بالفعل ، تيارا منذ عشرات السنين وعلى الأخص فى بلدان المغرب . ونحن ، فى هذا البحث ، نكشف عن خصائص هذه التجربة التى حدثت بعد الثورة الجزائرية . هذا مع ملاحظة ان هذه التجربة ذاتها قد خاضتها الحكومة التونسية بتأثير من سياسة بورقيبه ، وقد افضت الى هز البنى الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الثقافية المتجذرة فى التراث الاسلامى .

ويصف المفكر الاسلامى محمد أركون اصلاحات بورقيبه على النحو التالى :

ان القيادات الوطنية التى تعلمت فى المدارس والجامعات الفرنسية (بورقيبة وزملاؤه ومهدى بن بركة) كشفت عن فشل الاستعمار وذلك بنشر الأفكار الليبرالية فى سياق عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وليس فى سياق الاسلام التقليدى . وهذا هو تفسير الاصلاحات الجسورة التى أجراها بورقيبه اثر الاستقلال (تعدد الزوجات ، الطلاق ، رمضان ، قانون الأحوال الشخصية) .

وهكذا تحقق العلمانية ذات السمة الغربية فصل الدين عن الدولة فى المجتمع الاسلامى كخطوة أولى نحو التخلص من أسس الاسلام ، والعلمانية فى رأى أركون هى الوسيلة العظمى أمام المجتمع الاسلامى لتحقيق التقدم والحداثة . ومن هذه الزاوية فان العلمانية تستعين بالليبرالية فى مجالات الاقتصاد والتعليم والأخلاق .

وكان رد الفعل عنيفا ضد هذه العلمانية من قبل الفئات الاجتماعية الاسلامية باعتبار انها تمثل ايديولوجيا غريبة وخطرة ومعادية وممتزجة بمفاهيم الالحاد والمادية . وقد أفضت هذه الاستجابة العنيفة الى رفض الالحاد الذى تتبناه العلمانية ،وهذا يفسر لنا أسباب بزوغ الأصولية الجديدة كوسيلة لعلاج مرض العصر وهو الالحاد ، وتثبيت الجماهير المسلمة . وقد أستند الأصوليون الجدد الى المبادىء التالية :

١ - رفض النظرية الالحادية العلمانية التى تتخذ من العلم غطاء لها.

٢ - الايمان بالاله الواحد (التوحيد) ومن شأنه أن يفضى الى الحرية الفردية والاجتماعية لأن هذا الايمان ينطوى على استسلام كامل لله ، أى رفض العبودية للانسان المتأله سواء كان استعماريا أو حاكما سلطويا .

٣ - اثبات أن الاسلام هو دين العلم والحضارة ، يتحكم فى الوسائل الحديثة ليدفع المسلمين الى أعلى درجات التقدم .

٤ - من اللازم تأسيس العلم على أعمدة الايمان ، ومن ثم فان العلم ، بالمفهوم الاسلامى ، ليس الا فيضا من الايمان .

ان مفهوم « الأصولية » ، فى الفكر الاسلامى ، تلخيص لخطاب يربط بين مفهومين هما : التاريخ والزمان ويكشف لنا تحليل الخطاب الاسلامى المعاصر عن تشابه بين الأصولية بالمعنى الكلاسيكى ، أى تنقية المجتمع العربى الاسلامى مما لا يتفق والقرآن الكريم والاحاديث النبوية وبين الأصولية الجديدة التى تنشد تطبيق الشريعة فى جميع مجالات الحياة الانسانية بهدف الاتساق مع النظام الالهى .

ومعرفة تاريخ الأصولية تستلزم التنويه بالمواجهات العديدة بين السلفيين الأصوليين من جهة والعقلانيين المتأثرين بالفكر اليونانى فى تنظيم العلاقة بين العلوم الدينية والعلوم العقلية من جهة أخرى . وهنا ينبغى أن نذكر الصراع الفلسفى بين الغزالى وابن رشد .

ولم تتوقف هذه المواجهات على مر العصور ولكنها تتباين فى مسارها . ففى عصرنا الراهن ينقسم المفكرون المسلمون الى فئتين :

الأصوليون الذين يفسرون التغير بمنهج واحد هو المنهج الاسلامى ، والعقلانيون المتمثلون للعلمانية فيضحون بالدين فى مقابل التقدم العلمى والتكنولوجى . والتقدم المرير الدائر بينهما يكشف عن تمتع كل فئة بغالبية ملحوظة . ونكتفى هنا بذكر الفيلسوف محمد أركون باعتبار أن منهجه أبعد ما يكون عن الأصوليين ، وأنه يوجه نقدا مريرا الى التقويين الجدد

والتقويين التقليديين ، ويقارن هؤلاء جميعهم بالمدافعين عن الليبرالية المرادفة للالحاد النابع من العلمانية ·

ويرى أركون أن المدرسة الأصولية تواجه صعوبة وهى أن خطابها الدينى مرفوض لأن مضمونه ليس سوى قيم طقسية وتشريعية وأخلاقية ولاهوتية · ومن ثم ينتهى أركون الى نتيجة مفادها أن العقل الدينى ، فى الاسلام ، يخنق البحث العلمى · فما الرأى فى هذه النتيجة ؟

ان وضع السؤال على هذا النحو يشوه الحقائق ويدل على عدم فهم ، سواء بوعى أو بغير وعى ، للخطاب الدينى فى الاسلام · واذا كان ذلك كذلك فكيف نفسر الحقبة العلمية التى هى علامة تطور البحث العلمى فى تاريخ الفكر الاسلامى ؟

وايا كان الأمر فان الأصولية ، فى ضوء التحليل الموضوعى ، أبعد ما تكون عن معارضة العصر · بل هى على الضد من ذلك ، اذ هى مدرسة خصبة فى المعايير والقيم ، ومن حيث هى كذلك فهى الضـــامن للدلالة العميقة للتاريخ العربى الاسلامى ·

ان العلمانية مفهوم مســتورد من الغـــرب للدلالة على كل ما هو لا دينى · وهى ، مقدما ، تفصل بين الكنيسةوالدولة دون أن تمتد ببصرها الى الأديان الأخرى والمجتمعات الأخرى غير الأوربية ·

ان بزوغ العلمانية كتيار فى المجتمع العربى الاسلامى مردود الى هزيمة العرب عسكريا فى عام ١٩٦٧ · فقد ذاع الشعار التالى : « ان علمانية الانسان بتحرره من العصابة الدينية » ·

ومما لا شك فيه ان هذا المفهوم ليس الا صدى للتيار اللائيكى الذى يميز تطور الفكر الأوربى الغربى · وقد انبهر بعض المثقفين المسلمين بحضارة الغرب فارتأوا فى أسلوبها أفضل وسيلة لمعالجة مشكلات مجتمعنا العـــربى ·

وتستند اللائيكية ، فى أساسها ، الى أربعة عناصر رئيسية للحياة

الانسانية : الاقتصاد والعدالة والتعليم والسلطة السياسية • ومن أجل الكشف عن البعد الحقيقى لهذه المجالات فان العلمانية تطالبنا بتحقيق الأهداف التالية :

فصل الدين عن المجتمع بتدعيم من تعليم لائيكى ، وتاسيس نظام سياسى لا يستوحى قوانين الشريعة ، واقامة اقتصاد يستند الى الربح •

حذف قطاع أصيل فى الفكر الانسانى وهو النفس والوحى والسر الالهى وما يلزم عن ذلك من دين وأخلاق مع استبعاد هذا القطاع برمته من الفكر الانسانى •

وهذا هو السبب الذى من أجله تواجه العلمانية مقاومة عنيفة فى العالم الاسلامى ، وما عليها بعد ذلك سوى أن تغير منهجها أو تتنازل عن جزء من أسلحتها •

ان الاسلام من حيث هو دين التسامح على الأصالة ينحاز الى التعايش السلمى مع الأديان الأخرى • اما اللائيكية فهى وان كانت مشروعة بالنسبة الى بعض الحركات الاسلامية الأصولية الا ان الأمر ليس كذلك الا من قبيل احترام مبدأ حرية العقيدة والرأى •

ثمة حركات تعبر عن المبادىء الاسلامية وتعمل فى اطار برامج أصلها فى الاسلام • ونحن نشاهد ، اليوم ، نشاط مكثف لمؤسسات تمارس نشاطها طبقا لأسس اسلامية • وقد ناضل صناع هذا البرنامج ، أو بالأدق مؤسسو المدرسة الأصولية ، من أجل احداث تغيير حقيقى فى العالم الاسلامى •

وعلى الرغم من تعدد المدارس الأصولية الا انها تلتقى فى فكرة رئيسية وهى انتزاع السلطة على أساس برنامج اسلامى •

وفى كل بلدة اسلامية ثمة أتباع لمدرسة أصولية تدعو الى العودة الى الاسلام فى عصوره الأولى • ومن هؤلاء الدعاة ينبغى ذكر جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا ومحمد اقبال وعبد الحميد بن باديس • وهم جميعا ينشدون تحقيق غايتين :

١ ـ اعادة بناء المجتمع الاسلامى الفاضل المحـــــرر من كل أشكال العبودية والجمود بهدف تحقيق وحدة مفقودة ٠

٢ ـ الافاقة من الهزيمة الايديولوجية ، ومواجهة اعداء الاســـلام الذين يشنون حملات عدائية ضد الاسلام ، عن جهل وتعصب ، من أجل تشويه صورة الانســان المســلم وتحقيـــره ٠ ومن أمثــال هؤلاء فولتير وريذان ومالرو ٠

ويضاف الى هؤلاء الدعاة المصلحون المنظرون لبرامج ثورية تشكل مدرسة ايديولوجية مؤسسة على الأصولية ويطلق عليهم الأصوليون الجدد ٠ من بين الحركات المدعمة لهذه الايديولوجية الاخوان المسلمون فى مصر والجماعة الاسلامية فى الهند والدعوة فى المغرب والوهابية فى المملكة العربية السعودية ٠ ومن بين قيادات هذه الحركات حسن البنا وسيد قطب وأبو الأعلى المودودى وعلى شريعاتى ومالك بن نبى وحسن الترابى ٠

ويمكن معرفة برنامج الخطاب الاسلامى المعاصر من قراءة مؤلفات المنظرين للأصولية الجديدة٠ بيد أن هدا البرنامج لا يمس مبادىء الاسلام أو عقيدته ، ولكنه يمس المؤسسات المطلوب اصلاحها ٠ ونحن نعرض هنا الخطوط العريضة لايديولوجيا المودودى :

● فى الحياة الفردية والعائلية والاجتماعية الجميع متساوون أمام القانون بغض النظر عن الجنس أو العـــرق أو الطبقة ٠ والقانون ينظم مجالات الحياة برمتها ٠

● الاقتصاد الاسلامى هو الطريق الثالث بين الرأسمالية والشيوعية وهو يستند الى مبادىء ثلاثة :

١ ـ الميـــراث ٠

٢ ـ الزكـــاة ٠

٣ ـ الغاء الربا ٠

● أسس الدولة الاسـلامية :

ـــ الشريعة هى القانون الأعلى المهيمن على جميع المجالات ·

ـــ السلطة السياسية فى قبضة الصالحين ·

هذه هى الخطوط العريضة للنظرية الأصولية فى العالم الاسلامى اليوم · يبقى بعد ذلك عرض مفهوم العلمانية · والعلمانية حركة لها دعاتها ومع ذلك فقـــد بدأت فى فقـــدان ســـرعتها ، وفى ترك مكانها فى العالم العربى الاسلامى لصالح الأصوليين الجدد · ومع ذلك فالمعركة بين الأصولية والعلمانية شاقة وحسمها لن يكون فى الغد القريب ·

نثنى بعد ذلك ببحث محمد الحق وعنوانه «جذور الأصولية الاسلامية فى مصر » · وفى رأيه أن قصة الفكر الاسلامى الحديث فى مصر هى قصة المواجهة بين الاسلام التقليدى والحضارة الغربية فى القرنين التاسع عشر والعشرين · وقد أفضت هذه المواجهة الى تغيرات اجتماعية واقتصـادية وسياسية وثقافية ، وهذه التغيرات بدورها أفضت الى صراع بين عقول المثقفين · تبنت الانتلجنسيا المسيحية العلمانية مثل شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى · وقد ساروا فى طريق داروين · وكان اسماعيل مظهر هو ، من بين المفكرين المسلمين ، أقوى مدافع عن الداروينية الاجتماعية فى مصر · أما القوميون ، مثل مصطفى كامل وسعد زغلول ، فقد تأثروا بجمال الدين الأفغانى وناضلوا من أجل الاستقلال الوطنى · وعلى الصعيد الدينى أفضى التأثير الغربى الى قسمة « العلماء » الى قسمين : احدهما يحبذ التغيير استجابة للتحدى الغربى والآخر يعادى كل ما هو غربى ، وتمثله جامعة الأزهر · ولم يكن هذا الصراع هو الأول من نوعه الذى يعانيه الاسلام ، فقد حدث من قبل فى العصر الوسـيط بسـببب التأثير الهيلينى وأدى الى نشأة علم الكلام ، وهو علم حاول أن يوفق ما لا يمكن أن يوفق فاستبعده الأصوليون · والصراع الذى يواجهه الاسلام فى هذا العصر قد انتهى الى بزوغ النزعات القـــومية والعلمـــانية والدينية · ويجتزىء محمد الحق النزعة الدينية ويفصلها ، ولكن مع ملاحظة أن الصراع القديم كان فلسفيا وأنتج العقلانية أما الصراع الراهن فهو سياسى

وأنتج القومية فى مواجهة الاستعمار • وعاش القوميـــون مع العلمـاء التقليديين فى وفاق أما العصريون فكانوا مدعمـــين من الســلطات الاستعمارية • ولهذا فان الانتلجنسيا الاسلامية تحيا ، فى هذا العصر ، فى حالة شيزوفرينيا بسبب محاولة العصريين ادمـــاج الأفكار الليبرالية والعلمانية الغربية فى البناء الفلسفى للاسلام، ومن ثم خلق توليفة جديدة• من بين هؤلاء العصريين حسن العطار وعبد الرحمن الجبرتى ورفاعة الطهطاوى • فقد تمثلوا الحضارة الغربية أثناء الاحتلال الفرنسى لمصر ، وحاولوا التقريب بين العلم والدين ، وتأويل علم الكلام بحيث يحـــرر المجتمع الاسلامى من قيود التراث • وحذا حذوهم محمد عبده وأتباعه التقدميين الذين أسسوا ما يعرف باسم « مدرسة محمد عبده » • ومع ذلك فقد نشأ تيار ليبرالى متعارض مع تعاليم محمد عبده وأكثر راديكالية فى تأويل القيم الاسلامية • ويتزعم هذا التيار الشيخ على عبد الرازق وخالد محمد خالد ، وطه حسـين فى بداية حياته • وأثارت كتاباتهم حفيظة الأزهر فاتهمتهم بالزيغ والالحاد •

الفكرة المحورية عند أصحاب هذا التيار الراديكالى هى التفرقة بين الروحانى والزمانى أو بالأدق بين العبادات والمعاملات • وقد كانت هذه التفرقة تمهيدا لوضع أسس العلمانية فى الاسلام ، وهى تعنى أن المسائل الزمانية تأتى تحت الرؤية الانسانية ولهـــذا ينبغى اعمال الاجتهاد فى حلها ، أى اعمال البرهان الانسانى • والمبدأ المرشد فى الاجتهاد هو رفاهية البشر •

ولم تواصل المدرسة الليبرالية مسيرتها فسرعان ما وجدت نفسها فى تحالف مع السلطة الاستعمارية فى مواجهة القوميين • وبذلك فشلت هذه المدرسة فى التوحيد بين الليبرالية الاسلامية والحرية السياسية ، وواجهت مقاومة من القوى المحافظة والرجعية التى ترتد ايديولوجيتها الى تعاليم الأصوليين فى العصر الاسلامى الوسيط • وفى عام ١٩٣٠ نجحت هذه القوى فى تكوين منظمات أصولية مثل « الاخوان المسلمون » التى أسسها حسن البنا فى عام ١٩٢٨ « ومصر الفتاة » التى أسسها أحمد حسين فى عام ١٩٣٣ • وكان هدفها مقاومة التغريب والتبشـــير • ومن نتائجها

مصادرة كتاب الشيخ على عبد الرازق « الاسلام وأصول الحكم » فى عام ١٩٢٥ ، وفيه يدعو الشيخ الى العلمانية ونقد تسييس الاسلام . وهنا ينوه محمد الحق بعبارة لجورج شحاته قنواتى مفادها أن أسلحة القومية ألزمت بعض المسيحيين بالدفاع عن الدين الرسمى للتدليل على وطنيتهم . قال العلمانى سلامى موسى « دين بلدى وواجبى الدفاع عنه » وقال مكرم عبيد « أنا مسيحى دينا ومسلم وطنا» . وألف طه حسين ثلاثة أجزاء عن حياة النبى بعنوان « على هامش السيرة » . وألف محمد حسين هيكل رئيس تحرير الصحيفة الليبرالية « السياسة » كتابا بعنوان «حياة محمد» . وأصدر العقاد « العبقريات » مبتدئا بـ « عبقرية محمد » . هؤلاء المفكرون هم أنفسهم الذين قادوا الحملة ضد الدوجماطيقية والرجعية . وفى عام ١٩٣٠ تنازلوا عن قضية التنوير واستسلموا للأصوليين . وتبلورت الحمية الدينية فى كتابات رشيد رضا ، رائد الحركة الوهابية السلفية الجديدة ورئيس تحرير « المنار » . الفكرة المحورية ، فى هذه الكتابات ، تسييس الاسلام ، اذ كانت عقيدته أن الاسلام يتوقف عن الحياة اذا لم تؤسس الدولة الاسلامية العالمية التى تشتمل على الأمة برمتها تحت حكم الخليفة السلطان . ورشيد رضا ، من هذه الزاوية ، يعتبر الممهد للاخوان المسلمين ، بل الممهد لحركة سلفية تدين البدع وتمجد السلف الصالح . والمقصود بالسلف القرون الثلاثة الأولى ابتداء من النبى محمد والصحابة والتابعين وأتباع التابعين . ورواد السلفية هم ، فى الحقيقة ، الحنابلة الأول وفى مقدمتهم ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٦٨) وابن قيم الجوزية (١٢٩٢ - ١٣٥٠) . ويلقب ابن تيمية بمجدد القرن السابع . والتجديد هنا هو العودة الى الاسلام فى نقائه قبل ان يتلوث بالبدع . ويعنى ذلك أن الارادة الالهية لن تتحقق باتباع الشريعة كوسيلة لخلاص الفرد ولكن بتأسيس مجتمع فاضل بفضل الارادة الجماعية للأمة .

وسرعان ما تأثرت الحركة السلفية بالوهابية التى ظهرت فى المملكة العربية السعودية بزعامة محمد بن عبد الوهاب ومهدت للسلفية فى مصر والهند واندونيسيا . ولكنها فى النهاية ترتد الى ابن تيميه وابن قيم الجوزيه ، وشعارها لا سلطان الا سلطان القرآن والسنة . ولا عقيدة سوى التوحيد .

ويرى محمد الحق أن السلفية هى الأصولية ولكنها مجددة بمعنى أنها ترفض الدوجماطيقية فى صورة التقليد ، وتدعـــو الى بنية فوقية جديدة من الفقه المؤسس على « الكتاب والسنة » مع تأويلات حديثه . وبظهور الاخوان المسلمين تسيس الاسلام ، ورفع شعار : القرآن دستورنا والجهاد طريقنا والموت فى سبيل الله أسمى أمانينا . وكان حسن البنا معاديا للديمقراطية والاشتراكية ومنحازا الى النازية . وفى عام ١٩٤٠ أسس البنا جهازا ارهابيا سريا سمى « الجهاز السرى » للدفاع عن الاسلام وبتدعيم من الألمان . وكان البنا يدعو الى اعادة بناء ما أسماه « النظام الاسلامى » بديلا عما أسماه « الحزام الجاهلى » . وبموت البنا تطورت الرؤية العدوانية بتأثير من أبى الأعلى المودودى عبر سيد قطب .

ويأتى بعد ذلك بحث عادل ضاهر « الفلسفة ضد الأصولية الاسلامية» ويرى ضاهر أننا قد اعتدنا ، فى تناولنا للأصـولية الاســلامية المعادية للعلمانية ، على تجاهل المشكلات المعرفية ، والاكتفاء بالرد عليها ردا تاريخيا وسوسيولوجيا . وهذا الاكتفاء من شأنه أن ينسينا الحجة الرئيسية للأصوليين وهى أننا لسنا فى امكاننا التعامل مع شـــئون العـالم بدون الارشاد الالهى .

ويستعين ، بعض العلمانيين بالحجج الدينية ، وبالقرآن والسنة ، للتدليل على أن الله لم يقصد الى تنظيم شئوننا الدنيوية استنادا الى التعاليم الدينية . وهذه الحجج مشروعة ولكنها ليست حاسمة لأننا من الممكن العثور على آيـات قرآنيـــة أو أحاديث نبـــوية تدعم الموافق والمعارض . واذا أضفنا الأدلة التاريخية لصالح التأويل الأصولى للنص الدينى يتضح لنا أن الحجج الدينية ليسـت حاســمة فى تأييد التأويل العلمـــانى .

وفى رأيه أن ثمة حجة حاسمة فى نقد الأصولية الاسلامية وهى رفض النظرية المعرفية الكامنة فيها . وهذه النظرية مفادها أن الانسان مؤهل لمعرفة الطريق الصحيح الى تنظيم شئونه الدنيوية بالارشاد الدينى .

يزعم الأصوليون أن الاسلام ، على غير الأديان التوحيدية الأخرى ، لا ينشغل فقط بخلاص الانسان وانما أيضا بحيـــاته الدنيوية وبتنظيمها اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا . وهذه حجة لا ضرر فيها اذا نظرنا اليها على أنها حجة تاريخية عن الاسلام ، باعتبار أن الاسلام ، فى بداية نشأته ، كان مضطرا الى ربط الروحانى بغير الروحانى . ومن هـــذه الزاوية لايجوز الاعتراض . ولكن مايجوز الاعتراض عليه هو الزعم بأن الاسلام يتبنى فكرة الدولة الثيوقراطية (الالهية) .

ومشكلة الاصوليين تدور على أنهم يريدون تحويل ما هو تاريخى الى ما هو « منطقى » بمعنى أن لديهم اعتقادا راسخا هو أن الاسلام يقدم لنا أجوبة عن جميع الأسئلة الهامة الخاصة بالشئون الدنيوية بغض النظر عن الظروف التاريخية . ولهذا فان موقف الأصوليين من العلمانية هو أنها مرفوضة ليس فقط من الزاوية الدينية بل أيضا من الزاوية المعرفية . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن موقفهم يدور على أن « معرفة » كيفية تنظيم الشئون الدنيوية مشتقة من « المعرفة الدينية » . واذا أطلقنا على المعرفة أنها « معرفة عملية » فمعنى ذلك أن أساس معرفة الانسان العملية يكمن فى المعرفة الدينية .

وهنا نثير أسئلة ثلاثة :

أولا : ما هى العناصر الأساسية للمعرفة العملية ؟

ثانيا : ما معنى المعرفة الدينية ؟

ثالثا : هل أى عنصر من عناصر المعرفة العملية له أساس فى المعرفة الدينيـــة ؟

عن السؤال الأول أجاب ضاهر أن المعـــرفة العملية تعنى معرفة الغايات والوسائل . مثال ذلك : اذا أردنا تنظيم مجتمع تنظيما رأسماليا أو اشتراكيا علينا تحديد الغاية من هذا التنظيم وتحديد الوسائل التى تحقق هذه الغاية . معرفة الغاية معيارية ، وفى نهاية المطاف ، أخلاقية ،

لأن المطلوب معرفته هو أى الأمور خيرة فى ذاتها أو ذات أهمية اجتماعية أو تجب غيرها . أما معرفة الوسائل فهى معرفة علمية أو بالأدق معرفة علمية تطبيقية . بيد ان معرفة الغاية تفترض معرفة علمية نظرية . وهكذا يمكن القول بأن المعرفة العلمية النظرية متضمنة فى المعرفة العملية . وهذه المعرفة العملية قد تكون معرفة سوسيولوجية اذا كانت مرتبطة بالمجتمع ، وقد تكون فزيقية اذا كانت مرتبطة بالبيئة الفزيقية . وهكذا تتضمن المعرفة العملية معـــــرفة علمية ذات طابع اجتماعى أو فزيقى بالاضـــافة الى المعيارى والأخلاقى .

ثم يفحص ضاهر مفهوم المعرفة الدينية لكى يعرف ما تتضمنه هذه المعرفة . ويقصد بالمعرفة الدينية المعرفة الخاصة بالتراث اليهودى المسيحى والذى ينتمى اليه الاسلام . وفى اطار هذا التراث فان الموضوع النهائى للمعرفة الدينية هو الله وهو سرمدى وضابط الكل وخير وحر ومصـــدر الالزام الأخلاقى . بيد أن المعرفة الدينية لا تقف عند هذا الحد بل تتجاوزه الى معرفة صفات الله وأفعاله ومقاصـده لأن هـــــذه جميعا تفيض من ماهية اللـــه ، ذلك أنها هى التى تحدد صفاته وأفعاله ومقاصده .

وفى عبارة أخرى يمكن القول أن ماهية الله ، ليس ثمة مابعدها ، هى التى تحدد صفاته وأفعاله ومقاصده . فاذا قلنا عن هذه أنها ضرورية فاننا نعنى أنه ليس من المنطقى أن يكون الله جائزا لها . وهذا هو الوضع المنطقى للقضايا الدينية . ومن زاوية هذا الوضع المنطقى يبين لنا أن المعرفة العملية لن تجد أساسها النهائى فى المعرفة الدينية . وسبب ذلك أن قضايا المعرفة العملية ليس لها نفس الوضع المنطقى الذى هو للقضايا الدينية ، اذ هى تبدو أنها ممكنة وليست ضرورية . ولهذا ليس فى الامكان تأسيسها معرفيا الا فى قضايا من طبيعتها ، أى من العبث استنتاجها من قضايا دينية لأن هذه ضرورية ، والضرورة خاصـــية موروثة منطقيا . والموروث منطقيا معناه أن نوع الخاصية الوارد فى المقدمات لابد أن ينتقل الى النتيجة اذا كان الاستدلال صحيحا ، لأن الاستدلال الصحيح يمتنع معه منطقيا أن تكون المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة والسؤال اذن :

ما هو الوضع المنطقى لقضايا المعرفة العملية ؟

اذا بدأنا بالقضايا العلمية فان امكان تكذيبها وارد بمعنى أننا اذا كنا فى وضع يسمح لنا بأن نعرف انها صادقة فليس معنى ذلك أن ليس ثمة ظروفا من الممكن معرفتها تسمح لنا بالقول بأن هذه القضايا كاذبة . ونخلص من ذلك الى نتيجتين : الأولى أن القضية العلمية من الممكن أن تكون كاذبة ، والثانية انه اذا كانت كاذبة ففى امكاننا معرفة ذلك .

وحتى من الوجهة الالهية فان امكان كذب القضية العلمية ليس موضع شك . فاذا كانت القضية العلمية قضية سببية فالقول بأنها ضرورية يحد من قدرة الله . فالله من حيث هو ضابط الكل بالضرورة ، فالكل معلق بارادته . ولكن هذا القول ليس كافيا ، ذلك أنه اذا كانت المعلولات تفيض بالضرورة من طبيعة عللها فان الموجود الذى يخلق نسـقا من العلل لن يسمح لآخر بما فيه ذاته هو من تعليق هذا النسق .

أما فيما يختص بالقضايا المعيارية (الأخلاقية) فان صدقها يستند الى عوامل عديدة : الطبيعة البشرية والاحتياجات البشرية والظـروف الاجتماعية والتاريخية . ولكن هذه كلها ليست ذات ماهية ثابتة ومن ثم فهذه القضايا من الممكن أن تكون كاذبة .

واذا اتفقنا على أن القضايا العلمية والمعيـارية احتمالية وليسـت ضرورية فمن التناقض القول بأن هذه القضايا مشتقة من القضايا الالهية من حيث ان هذه القضايا ضرورية ، والضرورة وراثية . واذا كانت المعرفة العملية مردودة الى المعرفة المعيارية والمعرفة العلمية فمن التناقض القول بأن أساس المعرفة العملية هى المعرفة الدينية .

وثمة حجة أخرى يعتبرها قاتلة للأصولية . وهذه الحجة تستند الى مسلمة هى ان مفهوم الله هو مفهوم معيارى ، ذلك أن الله ، فى الاسلام، هو بالضرورة الموجود الوحيد الذى يستحق العبادة . موجود كهذا من الضرورى أن يتصف بالكمال الخلقى بالاضافة الى الصفات الأخـرى . ولكن يلزم من ذلك أننا ليس فى امكاننا معرفة أن الله موجود الا اذا كان

فى مقدورنا تحديد المعايير الصحيحة للتمييز بين الخير والشر ، والصواب والخطأ ، وتحديد عما اذا كان شخص ما حاصلا على هذه المعايير بحكم ماهيته ومقاصده وأفعاله . وهذا يدل على أن الأخلاق سابقة على الدين من الوجهة الدينية وان لم تكن كذلك تاريخيا . واذا كان ذلك كذلك ، واذا كنا قد وفقنا فى بيان أن المعرفة العلمية مستقلة عن المعرفة الدينية فان المعرفة العلمية ليس لها أى أساس فى المعرفة الدينية .

وازاء هذه المعضلة المعرفية التى يواجهها الأصولى ثمة طريق آخر قد يسير فيه تجنبا من الوقوع فى هذه المعضلة وذلك بأن يتصور الأصولى أن المسألة ، هنا ، ليست مسألة معرفية ، وانما مسألة الأوامر التى يريد الله منا أن ننفذها ، والكيفية التى ينبغى أن تكون عليها علاقتنا بالله ، والكيفية التى بها نستجيب لأوامر الله .

وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن المسالة ليست مسألة العلاقة المعرفية بين الأخلاق والدين ، ولكن مسألة العلاقة بين الانسان وخالقه . يفند ضاهر هذه المسألة ابتداء من المسلمة القائلة بأن الله هو مصدر الالزام الخلقى . ويلزم منها وجوب طاعة الله من حيث أنه خالقنا . ولهذا فمن الواجب الالتزام بأوامره وعدم الحيدة عنها . وتضاف الى هذه المسلمة مسلمة أخرى وهى أمر الله بتنظيم المجتمع فى مجالات السياسة والقانون والاقتصاد على مبادىء الاسلام . ومحصلة المسلمتين ، اذن ، هى أنه من الواجب على المسلم تنظيم المجتمع على مبادىء الاسلام .

وهذه الحجة لا تخلو من مصاعب . فثمة كثرة من مفكرين اسلاميين لاترى أساسا لهذه الحجة فى تعانيم الاسلام . وحتى اذا تجاهلنا هذه الكثرة فان هذه الحجة لا تستقيم مع العقيدة الالهية اذ أنها تنزع من العقل وظيفته المعيارية . وهى الوظيفة التى يقرها الاسلام . ذلك أنه اذا كان قصد الله أن يعرف الانسان خالقه ، واذا كانت المعرفة الخلقية لازمة لمعرفة الله فيلزم من العقل ان تكون وظيفته معيارية . ومن شأن هذه الوظيفة أن يكون العقل قادرا على تحديد الغايات بدون معونة من الله .

وفى مقابل بحث ضاهر بحث حميد الجار بعنوان « ملاحظات حول

الاصولية الاسلامية » . وهو يرى أن الموجة الراهنة للصـحوة الدينيـة المناضلة والسائدة فى جميع أنحاء العالم الاسلامى قد أفضت الى سلسلة من التعميمات أغلبها عدائية . والواقع أن رفض « الاصولية الاسلامية » بأعتبارها عدوة للـ « حداثة » يذكرنا بالاحتجاج الصارخ فى القرن التاسع عشر ضد « المسلمين المتعصبين » الذين كانوا يقاومون الانتصار الميمون لأوربا المسيحية . لقد تغير اللون الايديولوجى للحمية الغربية فى الهيمنة، ولم تتغير الاستجابة للمقاومة الاسلامية . فالغرب يزيف ويشوه ويهاجم ويزعم ، فى نفس الوقت ، أنه متفوق خلقيا .

ومن أجل ان نفهم الوضع الاسلامى المعاصر ينبغى التنويه بالنقاط التـالية :

١ ـ التسليم بتنوع الظروف فى العالم الاسلامى . ومعنى ذلك أن الصحوة الدينية الراهنة بين المسلمين فى الصين ، مثلا ، ينبغى أن تكون موضع تقدير فى اطارها الخاص كاطار متميز من نضال حزب الله فى لبنان . ولهذا فان المرحلة الراهنة للصحوة الاسلامية ليست مجرد رد فعل ضد مفهوم مجرد وكلى يقال عنه انه « الحداثة » ، وان التاريخ الاسلامى ينطوى على فاعلية جوانية متميزة فى هذا العالم .

٢ ـ اذا كان المقصود من «الأصولية»حركة شبيهة بالأصولية المسيحية بما تنطوى عليه من تركيز على الفهم الحرفى للكتاب المقـدس فينبغى التذكير بأن الأصولية الاسلامية مخلوق كائن فى عقل المحللين الغربيين ليس الا ، اذ ليس له وجود فى العالم الخارجى . فتأويل النص الدينى ليس واردا فى المجتمعات الاسلامية ، والحركات الاسلامية لاتشـغل بالها بما هو هامشى فى المجتمع ، وانما هى تستمد جاذبيتها من الصياغة الجذرية للمشكلات والطموحات الاجتماعية .

٣ ـ القول بأن الحركات الاسلامية برمتها تنشد العودة الى نماذج للدولة جاوزها الزمان هو قول باطل . صحيح أن ثمة فترات فى التاريخ الاسلامى تنطوى على قيم معيارية ولكن ـ باستثناء بعض الحالات ـ ليس ثمة محاولة آلية لمحاكاة نظام اجتماعى سياسى كان سائدا فى قديم الزمان.

ان المثل الأعلى المنشود هو تأسيس « حداثة اسلامية » وهو تعبير قوى وشامل وضامن لاستقلال الشعوب الاسلامية ٠

٤ ـ القول بأن الحركات الاسلامية مستسلمة للـ « عنف » هو تشويه وليد تصور غربى عن الاسلام المعاصر ٠

فالكفاح المسلح هو من اختيار حركات اسلامية قليلة ٠ والمسلمون على العموم ، مصوب نحوهم العنف وليسوا هم المروجين له ٠ حتى الجمهورية الاسلامية فى ايران قد نشأت من حركة أساسها الاستعداد للموت كشهيد وليس أساسها شهوة القتل ٠ ومع ذلك فهذا النظام الاسلامى ، فى مخيلة الغرب ، هو عنف متعصب وبلا عقل ٠

لا يبقى بعد ذلك سوى بحثى وعنوانه « المطلق الأصولى والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر » ٠ وهو بحث بحكم عنوانه يستلزم توضيح مصطلحات ثلاثة : « المطلق » و « الأصولية » و « العلمانية » ٠

كانط هو أول من أدخل مفهوم المطلق فى مجال الفلسفة وذلك فى مفتتح الطبعة الأولى لكتابه «نقد العقل الخالص النظرى»٠ يقول أن العقل محكوم عليه ، فى جزء من معرفته ، بمواجهة مسائل ليس فى امكانه تجنبها ٠ وهذه المسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته ، ولكنه عاجز عن الاجابة عنها ٠ وهذه المسائل المطروحة بلا جواب تدور على مفهوم المطلق سواء أطلقنا عليه لفظ الله أو الدولة ٠ وقصة الفلسفة ، فى رأى كانط ، هى قصة هذا العجز ٠ ومهما يكن الأمر فان كانط يميز بين حالتين : حالة البحث عن اقتناص المطلق ، وحالة اقتناص المطلق ٠ وثمة « محاولات » عديدة فى تاريخ البشرية لاقتناص المطلق ، ولكن تصور « اقتناص » المطلق ، بطريقة مطلقة ، وهم ، وذلك لأن المطلق ، بمجرد اقتناصه ، يصبح نسبيا ويتوقف عن أن يكون مستوعبا للواقع برمته ٠

ومع ذلك جاءت فلسفة هيجل معبرة على غير مفهوم كانط للمطلق ٠ فهيجل يرى ان الطبيعة برمتها تكشف عن المطلق وهو فى حالة اغتراب عن ذاته ٠ انه مجال تنفصل فيه الأشياء بعضها عن البعض الآخر متوهمة انها قائمة بذاتها ، ومن ثم تبتعد عن المطلق الذى هو الوحدة القابضة

على كل الأشياء . وفى نفس الاتجاه سار برادلى : فالفلســفة والدين ، عنده تعبيران عن المطلق الذى تصبو اليه : الفلسفة ترينا أن العلم شىء ضئيل بالاضافة الى غنى الوجود . ويحاول الدين تصور المطلق فى ذاته بمعان مستمدة من التجربة . وهكذا اتخذ المطلق ، عند برادلى ، طابعا دينيا ، هو ليس الا امتدادا للمطلق الدينى ، عنــد بركلى ، أو بالأدق العقل الالهى الذى يعرض علينا المعانى ونظامها . الارادة الالهية هــى التى وضعت العلاقات بينها . والطبيعة فى النهاية ليست الا اللغة التى يخاطبنا بها الله . ولكن مع بداية القرن العشرين تدنى الاعتقاد فى مثل هذا النوع من المطلق .

أما الأصولية فلغويا من « أصول » وهذه ترجمة للفظة الانجليزية fundamentals ، وهى لفظة انجيلية مشتقة من لفظة أخرى هى foundation بمعنى أساس . وأغلب الظن أن الذى سلك المصطلح الأجنبى fundamentalism (الأصـولية) هو رئيس تحــرير احدى المجلات الأمريكية (١) فى افتتاحية عدد يوليو ١٩٢٠ حيث عرف الأصوليين بأنهم « أولئك الذين يناضلون باخلاص من أجل الأصول » . وأغلب الظن كذلك أن التى مهدت لسك هذا المصطلح سلسلة كتيبات صـدرت بين عامــى ١٩٠٩ - ١٩١٥ بعنوان الأصول fundamentals بلغ عددها اثنى عشر كتيبا ، وبلغ توزيعها بالمجان ثلاثة ملايين نسخة أرسلت الى القساوسة والمبشرين واللاهوتيين ومدارس الأحد وسكرتيرى جمعيات الشبان المسيحية وجمعيات الشابات المسيحية . وتنطوى هذه الكتيبات على المبادىء التالية:

١ - أصول الايمان مثل حقيقة جهنم ومجىء المسيح الثانى .

٢ - مهاجمة تيار نقد الانجيل ، أى مهاجمة التيار الذى يدور على اعتبار الانجيل تسجيلا لتطور دينى .

٣ - نقد النظريات العلمية وبالأخص الداروينية المهددة لقصة الخلق كما وردت فى سفر التكوين .

ومن فهمنا لمعنى المطلق ومعنى الأصــولية يمكن تحــديد المطلق الأصولى بأنه ليس المطلق المجرد المعزول عن مسار التاريخ ، بل هو المطلق

المحايث للتاريخ من أجل التحكم فى مساره بحيث يقف به عند الماضى فيبتر من الزمان آنيته الاساسية وهو المستقبل . ومن هنا فالمطلق الأصولى فاعل باتر ، ومن ثم فهو قاطع وناه ، وهو من أجل ذلك يسم الحرب بأنها مقدسة وضرورية .

تبقى بعد ذلك العلمانية ، والعلمانية ، فى العربية مشتقة من علم أى العالم . وفى الافرنجية مشتقة من اللفظ اللاتينى saeculum أى العالم المتزمن بالزمان ، أى انه تاريخ . ومن هنا يمكن تعريف العلمانية بأنها « التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق» ومن هذه الزاوية يمكن تحديد نشأتها بعام ١٥٤٣ . ففى هذا العام بزغت عقلية جديدة بسبب نشأة علم جديد للكون عند كوبرنيك وجليليو . فكوبرنيك ألف كتابا « فى الحركات السماوية » نشر فى آخر حياته عام ١٥٤٣ ، وفيه لم يعد الانسان مركز الكون ، ولم يعد الكون يدور على الانسان .

وتأسيسا على ما سبق يمكن القول بأن المطلق الأصولى على نقيض العلمانية ، ومن ثم فالأصولية ليست هى المحافظة ، اذ أن المحافظة تقبل الحد من مكانة الدين واللاهوت فلا تعارض الحداثة ، بينما الأصولية ترفض العقل الحديث . فغايتها ليست ترجمة الدين الى مقولات الحداثة، وانما تغيير هذه المقولات بحيث يكون فى امكان الدين تمثلها . ذلك أن جوهر الأصولية هو الاعتقاد بأن العالم برمته ، وليس مجرد الجزء الدينى منه ، ينبغى أن يعكس مصدره المقدس . ولهذا السبب نشأ تيار معاصر فى الغرب ، يناهض الأصولية الدينية هو ما يعرف باسم « الانسانية العلمانية »(٢) ومبادئها عشرة :

١ ـ البحث الحر وهو يعنى الحق فى الاختلاف ليس فقط فى العلم والحياة اليومية بل فى السياسة والاقتصاد والأخلاق والدين .

٢ ـ فصل الكنيسة عن الدولة وبذلك يتأسس مجتمع مفتوح وديموقراطى تمتنع فيه السلطة الدينية عن التشريع الأخلاقى والفلسفى والسياسى والتربوى والاجتماعى .

٣ ـ مثال الحرية وهو لا يعنى فقط التحرر من القبضة الدينية وانما أيضا من القبضة الحكومية ٠

٤ ـ أخلاق أساسها العقل الناقد ، أى أخـــلاق مستقلة عن الدين ومحكومة بالعقل الناقد ومناقضة للأخلاق المطلقة ٠

٥ ـ التربية الأخلاقية وهى تستلزم عدم ادعاء ملة ما بأنها قابضة على القيم الحقيقية حتى يمكن توفير الاختيار الحر ٠ ولهذا فمن المرفوض فرض عقيدة معينة على الشباب قبل أن يكونوا قادرين على أبداء الموافقة

٦ ـ الشك الدينى بمعنى الشك فيما هو فائق للطبيعة وفى الرؤية التقليدية للـه والألوهية ورفض التفسير الحرفى للنص الدينى ، ذلك أن الكون محكوم بقوى طبيعية نفهمها بالبحث العلمى ٠

٧ ـ العقل بمعنى الاهتمام بالهجوم اللاعلمانى على العقل والعلم ، والالتزام بالمنهج العقلانى فى البحث عن الحقيقة ، والانفتـــاح على أى تغيير للمبادىء برمتها ٠

٨ ـ العلم والتكنولوجيا بمعنى الاعتقاد فى قدرة المنهج العلمى على فهم العالم ومن ثم التطلع الى العلوم الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية والسلوكية لمعرفة مكانة الانسان فى هذا العالم ، والى علم الفلك والفزياء لمعرفة الأبعاد الجديدة للكون وذلك بفضل غزو الفضـــاء ٠ أما الأضرار الناشئة من سوء استخدام التكنولوجيا فالوعى بها مطلوب ولكن مع مقاومة التيار الذى ينشد الحد من التقدم التكنولوجى والعلمى بدعوى تجنب هذه الأضرار ٠

٩ ـ التطور بمعنى الدفاع عن نظرية التطور من هجمات الأصوليين على الرغم مما يعتور هذه النظرية من ضعف ٠ فهذه الهجمات من شأنها تهديد الحرية الأكاديمية ٠

١٠ ـ التعليم بمعنى انه المنهج الأساسى لبناء المجتمعات الانسانية الحرة الديموقراطية ، وأن من غايته تنمية العقل الناقد فى كل من الفرد والجماعة ٠

ونخلص من ذلك كله الى أن ثمة تيارين رئيسيين فى النصف الثانى

من القرن العشرين وهما الأصولية الدينية والعلمانية الانسانية . ومن هنا أهمية القضية المطروحة فى هذه الندوة وهى « الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر » . بيد أن هـــذا العنوان لا يعنى أن الأصولية والعلمانية محصورتان فى الشرق الأوسط ، فهما ظاهرتان عالميتـــان ، ولكنه يعنى اتخاذ منطقة الشرق الأوسط كنموذج لفحص هاتين الظاهرتين، وأنا هنا أكتفى بالبحث فى الأصولية الاسلامية ، وأنتقى من ممثليها ثلاثة هم : أبو الأعلى المودودى وسيد قطب وخومينى .

قيمة المودودى ليست فى أنه من رواد الأصولية الاسلامية فحسب وانما أيضا فى أنه المؤسس للجماعات الاسلامية فى العالم الاسلامى برمته . ومؤلفه المؤثر فى هذه الجماعات عنوانه « الحكومة الاسلامية » ويحدد فيه خصائص هذه الحكومة . فالحاكم الحقيقى ، فى هذه الحكومة ، هو الله ، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده . ويترتب على ذلك أن ليس لأحـــد من دون اللـــه حق فى التشريع ، والمســـلمون جميعا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ولا يقدرون أن يغيروا مما شرع الله لهم ولهذا فالقانون المشرع الذى جاء من الله هو أساس الدولة الاســـلامية . والحكومات التى بيدها زمام هده الدولة لا تستحق طاعة الناس الا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى فى خلقه . ومن هنـــا فالدولة الاسلامية دولة « ثيوقراطية ديموقراطية » على حـــد تعبيـــر المودودى . وهو بذلك يعنى أن الديموقراطية مقيدة بسلطان الله . ومن هذه الزاوية فهـــو يرى أن الثيوقراطية الاســـلامية مباينـــة للثيوقراطية المسيحية التى كانت تستند الى طبقـــة من الكهنة تشرع للبشر قانونا من عند نفسها حسب ما شاءت أهواؤها وأغراضها ، وتسلط ألوهيتها على أهل البلاد متسترين وراء القانون الالهى . أما فى الثيوقراطية الاسلامية فالذين يقومون بتنفيذ القانون الالهى فى الأرض لايكون موقفهم الا موقف النواب عن الحاكم الحقيقى . ولهذا فان الاسلام يستعمل لفظة الخلافة ، بمعنى أن كل من قام بالحكم فى الأرض تحت الدستور الاســـلامى يكون خليفة الحاكم الأعلى . ويزيد المودودى الأمر ايضاحا فيقول ان الديموقراطية العلمانية الغربية تزعم أنها مؤسسة على سلطة الشعب ، ولكن ليس كل الشعب مشاركا فى التشريع أو ادارة الحكم . ثم انهـــا فصـــلت الدين عن

السياسة بسبب « العلمانية » فلم تعد مرتبطة بالأخلاق(٣) . هذا بالاضافة الى أن مفهوم العلمانية غريب على الاسلام . وخطأ المودودى هنا هو فى تصوره أن العلمانية تعنى فصل الدين عن الدولة ، ذلك أن العلمانية ، فى جوهرها ، التفكير فى الأمور الانسانية من خلال ما هو نسبى . والأصولية الدينية ، أيا كانت ، ليست الا محاولة لمطلقة النسبى . وهذا الخطأ ناشىء أيضا من تصور أن العلمانية مفهوم خاص بالحضارة الغربية . وهذا يعنى القسمة الثنائية للحضارة الى حضارة غربية وحضارة اسلامية فى حين أن الحضارة واحدة مع تعدد مستوياتها ، ومسارها يتجه من الفكر الأسطورى الى الفكر العقلانى . والعلمانية هى المعبر الى العقلانية .

وفى اتجاه المودودى سار سيد قطب بعد انفصاله عن حسن البنا . فالمجتمع ، عنده ، اما أن يكون مجتمعا جاهليا واما اسلاميا : الجاهلية هى عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله ، كائنة ما كانت الصورة التى يتم بها هذا التشريع .. ! والاسلام هو عبودية الناس لله وحده بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم وقوانينهم وقيمهم وموازينهم والتحرر من عبودية العبيد ! والاسلام لايقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية ... فاما اسلام واما جاهلية وليس هناك وضع آخر نصفه اسلام ونصفه جاهلية . ذلك أن الحق واحد لا يتعدد ، وأنه اما حكم الله واما حكم الجاهلية . والآيات القرآنية فى هذا المعنى متواترة كثيرة(٤) :

« وأن احكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم ، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك» (المائدة : ٤٩) .

« أفحكم الجاهلية يبغون ؟ ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون » (المائدة : ٥٠) .

ويرى سيد قطب ، من خلال مفهومه للمجتمع الجاهلى ، أن جميع المجتمعات القائمة اليوم تدخل فى هذا المجتمع ، تدخل فيه المجتمعات الشيوعية بالحادها ، وباقامة نظام العبودية فيه للحزب ، وباهدار خصائص الانسان باعتبار أن المطالب الأساسية هى فقط مطالب الحيوان . وتدخل فيه

المجتمعات الوثنية وهى ما تزال قائمة فى الهند واليابان والفلبين وافريقيا، تدخل فيه بتقديم الشعائر الدينية لشتى الالهة والمعبودات التى تعتقد بألوهيتها ، وباقامة شرائع المرجع فيها لغير الله ، أى لهيئات علمانية . وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية فى أرجاء الأرض جميعا بتصورها الاعتقادى المحرف للاله بأن يجعل له شركاء فى صورة من صور الشرك . وأخيرا يدخل فى اطار المجتمع الجاهلى تلك المجتمعات التى تزعم لنفسها أنها مسلمة ، لأن بعضها يعلن صراحة « علمانيته » وبعضها أعلن أنه يحترم الدين ولكنه يخرج الدين من نظامه الاجتماعى أصلا(٥) .

ويخلص سيد قطب من كل ذلك الى أن الاسلام اعلان عام لتحرير الانسان فى الأرض من العبودية للعباد وذلك باعلان ألوهية الله وحده للعالمين . بيد أن هذا الاعلان لم يكن اعلانا نظريا فلسفيا ، انما كان اعلانا حركيا واقعيا ايجابيا . ذلك أن الذى يدرك طبيعة الاسلام يدرك معها حتمية الانطلاق الحركى للاسلام فى صورة الجهاد بالسيف(٦) . وهكذا يكون المطلق الأصولى مطلقا معاديا للعلمانية معاداة دموية بدعوى أن العلمانية هى نفى لسلطان الله فى مجالات الحياة برمتها .

وأخيرا يأتى خومينى ويجسد هذا المطلق الأصولى الدموى فى ايران فى عام ١٩٧٩ وذلك بتأسيس الجمهورية الاسلامية الايرانية . وقد جمعت محاضراته التى ألقاها فى النجف فيما بين ٢١ يناير ، ٨ فبراير عام ١٩٧٠ وصدرت فى هيئة كتاب باللغة الفارسية بعنوان « الحكومة الاسلامية » ، وهو يدور على ثلاث قضايا :

١ ـ الحاجة الى ربط السلطة السياسية بالأهداف الاسلامية .

٢ ـ واجب الفقهاء تأسيس الدولة الاسلامية أو ولاية الفقيه .

٣ ـ برنامج عملى لتأسيس الدولة الاسلامية . وهذه القضايا الثلاث تدور بدورها على فكرة محورية هى أن الأمر الالهى له سلطان مطلق على جميع الأفراد وعلى الحكومة الاسلامية ، وأن الفقهاء أنفسهم هم الحكام الحقيقيون ، وأن الفقيه العادل من واجبه استعمال المؤسسات الحكومية

لتنفيذ شريعة الله لتأسيس النظام الاسلامى العادل ، ذلك أنها هى الحاكم الحقيقى .

ويخلص خومينى من هذه الفكرة المحورية الى أن فصل الدين عن الحكومة ، وحد الدين بنسق من العبادات والشعائر أمر غريب على روح الاسلام وتعاليمه . فالاسلام شريعة الهية يلزم تجسيدها فى صورة دولة ، ومن ثم يلزم بناء حكومة لتنفيذ قوانين هذه الشريعة بطريقة مطلقة .

ثم يتساءل خومينى عن سمات الحاكم المسلم الذى يتولى مسئولية الحكومة الاسلامية ، فيرى أنها سمتان : السمة الأولى أن يحكم استنادا الى الشريعة الالهية ، وليس الى الارادة الانسانية . والسمة الثانية أن هذا الحاكم هو الفقيه العادل . ومن هاتين السمتين يمكن القول بأن المطلق الأصولى ، عند خومينى ، متجسد فى الفقيه العادل ، ومن ثم يتطابق المطلق مع النسبى وذلك باحالة النسبى الى المطلق ، أو بالأدق بمطلقة النسبى ، وأى نسبى لهذه المطلقة لابد من ازالته لأنه يشكل نتوءا فى عملية المطلقة . والازالة ليست ممكنة من غير حرب ضارية . وقد نظر على شريعاتى لضرورة هذه الحرب فى كتابه « فى سوسيولوجيا الاسلام »(٧) حيث يقرر أن قصة هابيل وقابيل هى قصة التاريخ البشرى ، أى قصة الحرب التى اشتعلت منذ بداية الخليقة ومازالت مشتعلة الى اليوم . فقد كان الدين هو سلاح كل من هابيل وقابيل . ولهذا السبب فحرب دين ضد دين هو العامل الثابت فى تاريخ البشرية . وان شئنا الدقة قلنا انه حرب الذين يشركون بالله ضد حرب التوحيد . واذا كانت أسس الاسلام هى التقية والخضوع للامام والاستشهاد ، فالاستشهاد ، فى رأى شريعاتى ، هو أهمها لأنه المبدأ الذى يدفع المسلم الى الحرب من غير تردد . ومن هذه الزاوية فان الموت لا يختار الشهيد وانما الشهيد هو الذى يختار الموت عن وعى . والمسألة هنا ليست مسألة تراجيدية وانما هى مسألة نموذج يحتذى لأن الشهادة بالدم أرفع درجات الكمال . ومعنى ذلك أن المسلم الحق هو الشهيد المناضل .

خلاصة القول اذن أن الأصولية الاسلامية تمزج المطلق بالنسبى ،

والحقيقة الأبدية بالحقيقة العابرة ، وبذلك تدافع عن الحقيقة اللاهوتية الماضوية وكأنها رسالة أبدية موجهة ضد الحقيقة اللاهوتية الراهنة فتعجز عن التعامل مع الوضع الراهن ليس لأنها مجاوزة لهذا الوضع ولكن لأنها تتحدث من وضع ماضوى فتمنح مصداقية أبدية لرؤية نسبية . وفى هذا السياق تصبح الأصولية ممهدة لما أسـميه « صراع المطلقـات » . وأقول الأصولية من غير ذكر للسمة الاسلامية ، لأن هذه هى الأصولية أيا كانت سمتها الدينية يهودية أو مسيحية أو اسلامية أو بوذية أو أية ملة أخرى .

المراجـــع

(١) New York Watchman-Examiner,

(٢) A Secular Humanist Declaration, U.S.A., 1980, pp. 10-24.

(٣) Maudoudi, Islamic Government, pp. 139-141.

(٤) نفس المرجع ، ص ٨٨ ـ ٩٢ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٥٩ ـ ٦٤ .

(٦)

(٧) Ali Shari'ati, On Sociology Of Islam, trans. Hamid Algar, Mizan Berkeley, 1979.

عـــالم بلا عـــداوة

عنوان هذا المقال تلخيص لأبحاث ندوة دولية انعقـــدت فى فارنا ببلغاريا فى الفترة من ١٣ ـ ١٦ مايو ١٩٨٩ ، وكان موضوعها « شركاء ومعارضون لا أعداء » . وقد اختير هذا الموضوع اثر تفاهم فلسفى أمريكى بلغارى تم فى أمريكا .

وقد يقال عن عنوان هذا المقال أو موضوع الندوة أنه«يوتوبيا»(١)، ومعناها الحرفى « مالا يوجد فى أى مكان » ، ويراد بها كـــل فكرة لا تتصل بالواقع أو مالا يمكن تحقيقها . ولكن اليوتوبيا ، فى حقيقـــة أمرها ، رؤية مستقبلية مجاوزة للواقع . ويبقى بعد ذلك التساؤل عما اذا كانت هذه المجاوزة تستند الى معطيات علمية . فاذا كانت فهى قابلة للتحقيق ، واذا لم تكن فهى وهم .

السؤال اذن أين الوهم وأين الواقع فى أبحاث هـــذه الندوة التى تنشد تحقيق عالم بلا عداوة ؟

كان أول المتحدثين رئيس الجمعية الفلســـفية البلغارية الفيلسوف نيكولاى ايريبا جاكوف . آثر أن تكون كلمته على هيئة مشكلات وليس على هيئة اجابة عن مشكلات وذلك لصعوبة العثور على مشكلة فلســـفية معينة تستوعب الاشكاليات العديدة التى تموج بها الندوة . هذا بالاضافة الى أننا ، فى بداية آخر عشر سنوات من القرن العشرين الذى أفرز تغيرات أساسية فى المجتمعات الانسانية وفى الحياة الانسانية ، وشاعت فيـــه مكتشفات علمية وتكنولوجية ، ومدارس فلسفية جديدة تزعم أنها قـــد أحدثت ثورة فى تاريخ الفلسفة .وعندئذ أثار ايريبا جاكوف الأسئلة التالية:

ما هو مصير هذه الثورات الفلسفية ؟

ما هو مستقبل الفلسفة وماعلاقتها بالعلوم ؟

هل تقدمت الفلسفة فى هذا القرن ؟

ثم استطرد قائلا اننا اليوم نشاهد اعادة بناء المجتمعات المعاصرة ، ونشاهد « فكرا جديدا » و « فعلا جديدا » ، ونشاهد كذلك تغييرات فى العلاقات بين المجتمعات المتباينة الى الحد الذى فيه يمكن الحديث عن « عصر جديد » فى تاريخ العالم .

وثمة أسئلة يطرحها الآن رجل الشارع والعالم والسياسى ورجل الدولة:
ما هو دور الفلسفة فى الموقف الراهن ؟

هل فى امكانها مساندة البشرية فى حل مشكلاتها ، والكشف عن طريق قويم لمستقبل البشرية ؟

وعديد من الفلاسفة يائس من العثور على الاجابة . فريق يقرر انه لا يدرى شيئا عن ماهية الفلسفة ، وآخر يرى أن الفلسفة فى طريقها الى الموت ، وانها خالية من المشكلات ، وثالث مازال يكرر أن مهمة الفلسفة توضيح معانى العلم، ورابع يقرر أن المهمة الوحيدة للفلسفة اعادة تأويل تاريخها ، وخامس يقول أن على الفلسفة أن تفهم العالم ككل ، وسادس يسجل أن مهمة الفلسفة ليست الا تفسير العالم دون تغييره .

ولكن فى عصر اعادة البناء ما هو الدور الذى ينبغى على الفلسفة تأديتـــه ؟

فى عام ١٩٢٠ نشر جون ديوى كتابا بعنوان « اعادة بناء الفلسفة » يقرر فيه أن جذور الفلسفة مغروزة فى الظروف الاجتماعية.ومعنى ذلك أنه مع تغير الظروف تتغير الفلسفة بالضرورة . وحيث أن الظـــروف متغيرة الآن فما هو مصير الفلسفة ؟

ان عصرنا ، هـــكذا يقـــول ايريبا جاكوف ، هو ثورة فى العـلم والتكنولوجيا ، وهو أيضا عصر يتسم برؤية جديدة للقيم الانسانية فما هو موقف الفلاسفة من هذه الظروف الجديدة ؟ وقبل الاجابة عن هذا السؤال يسلم ايريبا جاكوف بأن ثمة مشكلات مشتركة وحلولا مشتركة بغض النظر عن التباين فى وجهات النظر الفلسفية وذلك لأن الفلاســـفة ، قبل كل

شيىء ، هم موجودات انسانية عاقلة . وهذه المسلمة متسقة مع الماركسية بل هى تعبير عن ضرورة تاريخية موضوعية . فعصرنا هو عصر الحوار المستمر . ولكن ثمة فلسفات لا تنشد الانخراط فى هذا الحوار. ففتجنشتين، مثلا، يحصر مهمة الفلسفة فى توضيح معانى اللغةالعلميةوبذلك يعزلها عن الواقع . وهيدجر كذلك يرى أن الفلسفة عاجزة عن الاجابة عن قضـــايا العصر . أما رسل فيرى أن الفلسفة بلا مســـتقبل لأن العـــلوم الطبيعية والاجتماعية كفيلة بحل مشكلات البشر . وهذه مواقف تدفع الانسان الى التساؤل عن جدوى الفلسفة ازاء مشكلات التنمية ، والعلاقة بين الانظمة الاجتماعية ، وازاء التناقضات القائمة فى المجتمعات وبين المجتمعات .

ولم تكن هذه هى المرة الأولى التى استمع فيها الى ايريبا جاكوف فقد استمعت اليه مرتين فيما مضى ، احداهما فى المؤتمر العالمى الخامس عشر للفلسفة عام ١٩٧٣ حيث ألقى بحثا بعنوان « الفلسفة كعلم » هاجم فيه الوضعية المنطقية لأنها مثالية ومعادية للفلسفة ولأنها تزعم أن الفلسفة ليست شكلا من اشكال المعرفة العقلية وليست علما وليست معرفة للواقع . وهذا الزعم لا يصدق ، فى رأى ايريبا جاكوف ، على الفلسفة المـــادية الديالكتيكية لأنها تستند الى التجربة ، وتستند الى الخبرة الانسانية ، والى منجزات العلم . ومن ثم ارتأى ايريبا جاكوف أن الوضعية المنطقية هى العدو الرئيسى للماركسية . وبعد أن انتهى ايريبا جاكوف من القاء بحثه حدثت مشادة فلسفية بينه وبين الفريد اير اثر قول اير أن ماركس ليس فيلسوفا وانما هو عالم اجتماع. وكان جواب ايريبا جاكوف أن ماركس قام بتحليل عدة تصورات مثل المادة والشعور والضرورة والحرية،وتساءل عن معنى الانســـان والمجتمع والطبيعة . وبالمنظار التحليلى للوضـــعية المنطقية فان ماركس ينبغى أن يعد فيلسوفا ، والقول بغير ذلك ليس من الموضوعية فى شىء ذلك أن فلاسفة الوضـــعية المنطقية يقومون هم أيضا بتحليل هذه التصورات للكشف عن معانيها . وهنا تغيرت نغمة اير وقال : ربما كان ماركس فيلسوفا(٢) .

أما المرة الثانية التى استمعتفيها الى ايريبا جاكوف فقد حدثتحين ذهبت الى صوفيا فى ٢٠ مايو ١٩٧٤ على رأس وفد يمثل جمعية الصداقة

المصرية البلغارية بدعوة من مجلس الثقافة والعلاقات الثقافية مع البلدان الأجنبية بمناسبة احتفال بلغاريا بيوم الثقافة فى ٢٤ مايو من كل عام . وهذا الاحتفال يرمز الى التحرر الثقافى والقومى بفضل ابتكار أبجدية اللغة السلافية على يد الأخوين كيرلس وميثوديوس فى القرن التاسع الميلادى . ومن ثم أصبحت لغة الكتابة هى لغة النطق . فقد كانت لغة النطق سلافية بينما لغة الكتابة لاتينية أو يونانية أو عبرية . وقد التقيت يومها بايريا جاكوف وكان وقتها رئيسا لتحرير « مجلة العصر الحديث » . ودار الحديث على مساوىء الوضعية المنطقية . فهى فى نظره ليست مجرد موقف فلسفى ، وانما هى أيضا موقف سياسى لأنها ، فى نهاية المطاف ، تنكر القوانين الوضعية للحياة الاجتماعية بدعوىعدم علمية علمالاجتماع. ومن ثم فانها تنكر القدرة على التنبؤ بمسار التطور الاجتماعى ، وبالتالى فانها ترفض مبدأ التخطيط الاجتماعى . ثم انها تنكر علمية الايديولوجيا بدعوى أن الايديولوجيا ـ من حيث هى نسق من الأفكار والقيم ـ لا تقف عند حد الوصف ، أى عند حد ما هو كائن ، وانما تتجاوزه الى حد التقييم ، أى الى حد ما حقه أن يكون ، وما حقه أن يكون ليس موضوع علم . ومن هذه الزاوية فان الوضعية المنطقية تعتبر الأساس الفلسفى لنزعة الحتمية التكنولوجية التى تقرر أن تطور المجتمع يستند الى التكنولوجيا دون الايديولوجيا . ومع ذلك فان الماركسية مؤثرة فى الفلسفات المعاصرة مثل البرجماتية والفلسفة الدينية والفلسفة التحليلية .

وعندما استمعت الى ايريبا جاكوف، فى جلسة الافتتاح،كان تعليقى أن « البرسترويكا » تستلزم تطويراً أو تعديلا للماركسية ، وأن المسألة لم تعد مجرد الاشادة بتأثير الماركسية فى الفلسفات المعاصرة كما لو كانت الماركسية بمعزل عن التأثير ، ذلك أن « البرسترويكا » قد نشأت فى اطار ما يسمى بـ « الانتحار النووى »(٣) من جراء تبنى ريجان ، بمؤازرة من « الأصولية المسيحية »، لسياسة «حرب الكواكب»، وأن منع الانتحار يستلزم تفاهما بين القوتين العظميين ليس فقط على الصعيد السياسى والاقتصادى وانما أيضا على الصعيد الفلسفى . هذا بالاضافة الى أن كلا من الليبرالية والماركسية قد أصيبتا بالدوجماطيقية . الماركسية بحكم مبدأ الحزبالواحد ودكتاتورية البروليتاريا والليبرالية بحكماستسلامها للسلطة

الدينية من أجل محاربة الماركسية . والمفارقة هنا أن كلا منهما من مواليد « التنوير » الذى هو تحرير العقل من أى سلطان ماعدا سلطان العقل ، أى التحرر من الدوجماطيقية . وخلصت من ذلك الى ضرورة البحث عن توليفة جديدة بين الليبرالية والماركسية . وفى هذا الاطار طرحت طرفا من حوار دار بينى وبين الفلاسفة السوفييت فى موسكو فى عامى ١٩٦٨، ١٩٦٩ وكان بشأن كتاب سارتر الذى صدر فى عام ١٩٦٠ بعنوان « نقد العقل الديالكتيكى» .حيث يعلن سارتر عقد زواج بين الماركسية والوجودية بحجة أن كلا منهما فى حاجة الى الآخر . الماركسية فى حاجة الى الانشغال بالوعى الذاتى للفرد ، أى الى تناول الانسان على أنه ذات ، والوجودية فى حاجةالى الماركسية لأن الماركسية هىفلسفة القرن العشرين. بيد أن الفلاسفة السوفييت الذين أثرت معهم هذهالقضية اعترضوا علىعقد زواج بين الماركسية والوجودية طالما أن نقطة البداية عند الوجودية هى الوعى الذاتى ، وذلك بسبب تعريف ماركس للانسان بأنه جملة علاقات اجتماعية . ومعنى ذلك أن الوعى الاجتماعى هو أساس الوعى الذاتى(٤) .

وكان تعليق الفيلسوفالسوفييتى ليو ميتروخين أن الفلسفةالسوفيتية مستعدة الآن لعقد الزواج ، ولكن المشكلة تقوم فيما اذا كانت هذه الفلسفة هى الزوج أو الزوجة . واذا كانت هى الزوج فهل هذا الزوج خاضع لنظام تعدد الزوجات أم خاضع لنظام الزوجة الواحدة . ومعنى هذه العبارة الساخرة فى ظاهرها والجادة فى باطنها أن الفلسفة الماركسية لم تعد دوجماطيقية . ومن هنا تأتى أهمية الأبحاث التى قدمها الفلاسفة السوفييت .

فثمة بحث بعنوان «الجدال والتفاهم المتبادل» لسورين هوفانيسيان. فهى ترى أن العلم وبالأخص العلم الطبيعى ، هو نسق من المعرفة يقترب من نموذجه كلما ابتعد عن الذاتية ولهذا يمكن اقناع المعارض بقبول نظرية المجادل.أما الفلسفة والسياسة والفنون والأديان والأخلاق فهى وان عكست خصائص الموضوع الا أنها لا تحيا من غير الرؤية الذاتية لهذا الموضوع . وهذه الرؤية لا تخضع لا لمبدأ التحقيق ولا لمبدأ التكذيب.ولهذا فانالمجادل

نادرا ما يوفق فى اقناع المعارض ومع ذلك فان المجادل يعجز عن تحقيق غاية محددة وهى الحصول على تفاهم متبادل فيما يختص بأنحاء معينة من المشكلة وليس كل الانحاء وذلك عندما تتطابق مصلحة الطرفين وهما المجادل والمعارض . مثال ذلك ؛ يمكن اقناع المعارض بثلاث نقاط :

(أ) حيث أن ثمة بيئات اجتماعية ثقافية متباينة فينبغى قبول اسلوب تفكير مغاير ، وقيم روحية أخرى .

(ب) أن ثمة آراء للمعارض يمكن اشتقاقها من النظريات الفلسفية والدينية والسياسية المقبولة من المجادل .

(جـ) أن تكون التطبيقات العملية لآراء المجادل متفقة مع مصلحة المعارض . ومن شان التوفيق فى تحقيق التفاهم المتبادل التخفيف من الكراهية المتبادلة ، ونزع السخط العقلى من نظرية المعارض . ومع ذلك ترى سورين أن التفاهم المتبادل لا يعنى النقاء الطرفين فى منتصف الطريق وقبول ما لا يمكن قبوله من المعارض ، وانما يعنى القبول الحتمى للآراء المعارضة على أن لها وجودا واقعيا ولها أساسا فى تراث ثقافى آخر . وهذا هو معنى التعايش السلمى .

وما يؤخذ على هذا البحث هو أن التفاهم المتبادل لا يعنى مجرد القبول لأنحاء دون أنحاء وانما يعنى ضرورة تطوير نظريات كل من المجادل والمعارض ، والا فان المسألة تصبح مجرد تجميد للأوضاع بدعوى أن التفاهم المتبادل قد تحقق بين الطرفين . ثم ان ما هو حادث الآن بين القوتين العظميين يتجاوز التعايش السلمى الى المشاركة .

ومن هنا تأتى أهمية بحث الفيلسوفة السوفيتية تاتيانا كليمنكوفا « الموقف الفلسفى الراهن وآفاق الماركسية » . فالبحث يناقش أزمة الثقافة فى الوقت الراهن ، وهى أزمة ليس لها مثيل فى تاريخ الفكر الانسانى وذلك بسبب التحول الجذرى الذى أفضى الى بزوغ مشكلات تتسم بأنها كوكبية أى تخص الكوكب الأرضى برمته ولا تخص جزءا منه . وفى مقدمة هذه المشكلات تأتى مشكلة البقاء البيئى للجنس البشرى . وترى تاتيانا أن الفلسفة الغربية المعاصرة ، مثلها مثل الفلسفة الكلاسيكية ، عاجزة عن تناول هذه المشكلات لانها منشغلة بتحليل الوعى فى بنائه القبلى من أجل

تأسيس المعرفة . أما الموقف الراهن فيتطلب الاهتمام بالقضايا ذات الطابع الثقافى التاريخى . وماركس يستجيب لهذا المطلب اذا ما أعدنا الجانب « الحضارى » الذى كان قد فطن اليه قبل أى فيلسوف غربى آخر . وتحاول تاتيانا ، فى هذا البحث ، تقديم نظرية ماركس كوثيقة متميزة عن الثقافة قادرة على تناول أزمة الثقافة . وهى لهذا ترى من اللازم فحص التعاليم الماركسية المتباينة بغض النظر عن المدارس الفلسفية التى تنتمى اليها . وهذا يعنى « تدمير » العلاقة بين النصوص الواردة فى هذه التعاليم وبين المدارس الفلسفية حتى يمكن كشف التلاعب بالمعانى بين المدارس الماركسية ازاء المسألة الثقافية . الأمر الذى قد يفضى الى الكشف عن البدائل الممنوعة من النشر .

وفى تقديرى أن الكشف عن مفهوم « الحضارة » فى فلسفة ماركس لازم وضرورى. وأذكر هنا بهذه المناسبة المؤتمر الأول الفلسفى الأفرواسيوى الذى نظمته وعقدته فى القاهرة فى مارس من عام ١٩٧٨ بعنوان « الفلسفة والحضارة » وقد شارك فيه فلاسفة من افريقيا وآسيا وأوربا وأمريكا والاتحاد السوفييتى . وقد تحفظ الفريد اير (المملكة المتحدة) على قضية المؤتمر بدعوى أن الفيلسوف من حيث هو فيلسوف ليس فى امكانه تناول « الحضارة » . أما جانوفسكى (بلغاريا) فقد أشار الى ضرورة انشغال الفلسفة بمنع الحرب النووية التى تقضى على البشرية وعلى الثقافة. وهذه قضية انسانية لا علاقة لها بالخلافات الايديولوجية والفلسفية والدينية . وفى أغسطس من نفس عام ١٩٧٨ التقى المشاركون فى المؤتمر السابق فى دوسلدورف بألمانيا الغربية لحضور المؤتمر العالمى الفلسفى السادس عشر ودار حوار بينى وبين الفيلسوف الأمريكى كوين على قضية العلاقة بين الفلسفة والحضارة ، ونفى كوين هذه العلاقة بدعوى أن الفلسفة هى المنطق ليس الا ، وفيما عدا ذلك فهو ليس من الفلسفة . وكوين فى كتابه « كلمات وأشياء » يتحدث عن الكلمات والعبارات وليس عن الأشياء الموجودة فى عالم غير لغوى . وأيا كان الأمر ، فاذا كان « التدمير » مطلوبا للماركسية فهو مطلوب أيضا للبرالية التى اتخذت شكل الوضعية المنطقية بفرعيها الفلسفة التحليلية والفلسفة اللغوية وهيمنت على

الفلسفة الأمريكية والاوربية . بيد أن التدمير ليس هو الغاية المنشودة اذ هو بداية « اعادة البناء » أى « البرسترويكا » .

وفى هذا الاطار يمكن فهم البحث المشترك من الفيلسوفين البلغاريين أتاناس دانيلوف وكريستفريد توجل وعنوانه « ثلاث دوجمات فى المنهجية الستالينية للعالم وتأثيرها على التحليل النفسى والجينات » . والدوجمات الثلاث هى على النحو التالى :

١ ـ الجدلية الشاملة للعلم .

٢ ـ استنباط القضايا العلمية من أعمال «أعظم عالم فى كل العصور » جوزيف فيساريونوفتش ستالين .

٣ ـ ثمة علمان ليس غير . العلم البروليتارى وهو علم تقــدمى وصادق ، والعلم البرجوازى وهو علم رجعى وكاذب .

وبعد ذلك يأتى تطبيق هذه الدوجمات الثلاث لرفض ما يريد ستالين رفضه مستندا فى ذلك الى أربع مراحل :

١ ـ السخرية من النظرية المطلوب رفضــها وذلك باعطاء تأويل فلسفى وسوسيولوجى وايديولوجى يحل محل النظرية الأصلية .

٢ ـ الايحاء بأن ثمة هوية بين التأويل والنظرية الأصلية .

٣ ـ التدليل على أن النظرية الأصلية تناقض اطار الفلسفة الطبيعية المعتمدة .

٤ ـ والنتيجة تفيد بعــد ذلك أن النظــرية الأصلية غير علميــة وميتافزيقية وغير جدلية ورجعية .

وقد استخدم هذا التكنيك فى رفض التحليل النفسى . وهنا يحكى المؤلفان قصة هذا الرفض . ففى أكتوبر ١٩١٧ أعلن لينين برنامجا لتطوير العلوم والآداب وتطوير علم النفس استنادا الى الفلسفة الماركسية . وكان من بين الذين انشغلوا بهذا التطوير مفكرون لهم مكانتهم العلمية ويعتقدون فى امكان أن يكون التحليل النفسى ملائما ومساعدا فى تنفيذ هذاالبرنامج. هذا بالاضافة الى تدعيم لينين وزوجته للجمعية الروسية للتحليل النفسى

ومعهد الدولة للتحليل النفسى • وكان نيكولاى بوخارين وليوتروتسكى من المعجبين بفرويد ونظرياته • وعندما استولى ستالين على السلطة كان أسلوبه النضالى يستند الى اتهام خصومه بأنهم أعداء طبقة البروليتاريا ، وكان هذا الاتهام مساويا للحكم بالاعدام • وقد استخدم هذا الأسلوب فى اطار المراحل الأربع السالفة الذكر ، فى رفض التحليل النفسى ، ومن ثم فى اتهام فرويد بأنه معاد للشيوعية•وما حدث للتحليل النفسى حدث لعلم الجينات بقيادة ليسنكو • فقد رفض ليسنكو هذا العلم مستندا فى ذلك الى نظريات لامارك وعلى الأخص وراثة الخصائص المكتسبة • وأسس نظريته عن التحول المفاجىء للنوع الى نوع آخر فى ضوء تأويل ستالين للحركة الجدلية من حيث أنها تنطوى على قفزة « سريعة » ومفاجئة • بيد أن ليسنكو لم يستعن فى تأييد نظريته بالتحقيق التجريبى ولكن بالتنويه « بنجاح » مزارع الدولة ، وبالاهابه بالايديولوجيا والسياسة • والنتيجة اعتبار علماء الجينات « أعداء الشعب » فتم فصل ثلاثة آلاف عالما ، واعتقلت الأغلبية وحكم عليها بالاعدام وتوقف علم الجينات•

ويخلص الباحثان من ذلك الى نتيجة مفادها أن ثمة تأثيرا مدمرا للعلم عند الاستعانة بالسياسة ، لأن العلم ليس برجوازيا أو بروليتاريا ، أى لا علاقة له بطبقة اجتماعية معينة • وقد فطن لينين الى خطورة سقوط العلم فى احضان الايديولوجيا والسياسة فى قوله « أن الحقيقة ينبغى الا تعتمد على أولئك الذين يفيدون منها » •

وقد أثار هذا البحث جدلا حادا لأنه يوحى بأن ثمة تشابها بين ستالين وهتلر من حيث أنكلا منهما قد أدانالتحليلالنفسى وشرد اتباعه• ولهذا أثير هذا السؤال : هل الستالينية مماثلة للنازية ؟ وجاء رد على هيئة سؤال : هل منطق الادانة واحد عند كل من ستالين وهتلر ؟ وجاءت اجابة ايريبا جاكوف بأن أدانة هتلر لفرويد **ليست مردودة** الى يهودية فرويد ، ولكنها مردودة الى تفرقة هتلر بين الجنس الآرى والأجناس الأخرى الأمر الذى أفضى به الى القسمة الثنائية بين علم آرى وعلم غير آرى ، والى الاعتراف بعلم واحد فقط هو العلم الآرى • أما ستالين فهو ، فى نظر ايريباجاكوف ، ظاهرة ، ولكنه ليس الظاهرة الأساسية لأنه

من الضرورى التفرقة بين ستالين والنظام • لقد أسهم ستالين فى تأسيس النظام الاجتماعى الجديد ، أى النظام الاشتراكى ، وهو النظام الذى لم يتأسس فى ظل لينين بسبب « سياسته الاقتصادية الجديدة » التى لم تكن اشتراكية بل برجوازية • وقد مات ستالين وبقى النظام • وقد حاول خروشوف أن يشوه النظام ولم ينجح • وواضح من هذه الاجابة أن ستالين هو مؤسس النظام الاشتراكى فى الاتحاد السوفييتى ومن ثم فنقد ستالين ينبغى ألا يمتد الى نقد النظام الاشتراكى ، وهنا تكمن اشكالية «البرسترويكا» فى المعسكر الاشتراكى من حيث أنها تعنى اعادة بناء النظام الاشتراكى ليس فقط فى الاتحاد السوفييتى بل أيضا فى المعسكر الاشتراكى •

وهنا أنوه بالحوار الذى أدرته مع الفلاسفة السوفيت فى عامى ١٩٦٨ ، ١٩٦٩ فقد أثرت مسالة ستالين ومالازمها من دوجماطيقية ومن غلق للمذهب الماركسى ، وجاء الرد وقتها بأن السالتينية ضرورة تاريخية بدعوى أن الثورة البلشفية كانت محاطة بالأعداء من كل جانب ولهذا كان لابد من أن تتحول الماركسية الى دوجما(٦) •

وأيا كان الأمر فأنا أعتقد أن ظاهرة تحول الماركسية الى دوجما ليست مردودة الى اقحام السياسة فى العلم على نحو ما جاء فى البحث السالف الذكر • فالانسان حيوان سياسى ، أى أنه يتعاطى السياسة فى جميع مجالات الحياة • وفى المؤتمر الدولى الفلسفى الثالث الذى عقدته فى القاهرة فى عام ١٩٨٠ عن « وحدة المعرفة » ألقيت بحثا بعنوان « العلم الثلاثى » وأقصد الفلسفة والفزياء والسياسة • الفكرة المحورية فيه أن الانسان حيوان عاقل لأنه موجود اجتماعى ، والموجود الاجتماعى هو ، فى نفس الوقت ، الموجود السياسى • ولهذا فالسياسة ليست منفصلة عما ينتجه الانسان • وقد كشفت الحرب العالمية الثانية عن العلاقة الوثيقة بين الفزياء والسياسة حيث انشغل علماء الفزياء بتحويل معادلة أينشتين ط = ك × ن٢ الى قنبلة ذرية ،ومن تم نشأ ما يمكن تسميته بالعالم السياسى أو بالأدق الفزيائى السياسى • ثم تأتى الفلسفة لتكون من الفيزياء والسياسة رؤية كونية(٧) •

اذن الدوجما لا تنشأ بسبب السياسة على نحو ما يرى الفيلسوفان دانيلوف وتوجل ، وانما بسبب آخر وهو المطلق . وقد كان كانط هو الذى أدخل مفهوم المطلق فى مجال الفلسفة وذلك فى مفتتح الطبعة الأولى لكتابه «نقد العقل الخالص النظرى».يقول «ان العقل محكوم عليه ، فى جزء من معرفته ، بمواجهة مسائل ليس فى امكانه تجنبها . وهذه المسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته ، ولكنه عاجز عن الاجابة عنها . وهذه المسائل المطروحة بلا جواب تدور على مفهوم المطلق سواء أطلقنا عليه لفظ الله أو الدولة . وقصة الفلسفة ، فى رأى كانط ، هى قصة هذا العجز . ومهما يكن الأمر فان كانط يميز بين حالتين : حالة البحث عن اقتناص المطلق ، وحالة اقتناص المطلق . وثمة « محاولات » عديدة فى تاريخ البشرية لاقتناص المطلق ، ولكن تصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة هو الذى يحيل المطلق الى دوجما وفى هذه الحالة يفرض نفسه على الواقع فيتجمد ويتحجر الى أن يتجاوز الواقع بتطوره هذا المطلق فيكتشف الانسان وهم الدوجما ، ومن هنا تنشأ الدعوة الى «البرسترويكا» .

ومن هنا أهمية بحث الفيلسوف البلغارى دوبرين سباسوف عن « التعددية الواحدية والواحدية التعددية » حيث يناقش العلاقة بين الدوجما والبريسترويكا . ففى رأيه أن القضية الآن فى المعسكر الاشتراكى هى فى الانتقال من واحدية دوجماطيقية بيروقراطية ارهابية الى تعددية ديموقراطية اشتراكية انسانية . ومن ثم بزغ مصطلح « التعددية الاشتراكية » .ولكن ثمة تخوف من القضاء على هذا المصطلح من قبل اليسار واليمين . فاليسار قد يحدد ما هو اشتراكى وما ليس اشتراكى فى اطار مفاهيم الملكية والأبنية السياسية والمواقف الايديولوجية فيقضى على التعددية فى مصطلح « التعددية الاشتراكية » ، وبذلك تتجمد الأوضاع مرة أخرى . أما اليمين فقد يتجاهل الوحدة فى التنوع وبذلك تنتفى السمة الاشتراكية فى التعددية الاشتراكية . ويخلص سباسوف من ذلك الى أن التهديد الموجه الى التعددية الاشتراكية من قبل اليسار واليمين .

وقد يقال ردا على هذا التهديد أن العيب هو فى مصطلح « التعددية الاشتراكية » بدعوى أنه ليس من الضرورى أن نضع حدودا للأشياء أو نؤطرها ، وأنه من اللازم الانصياع لحرية التفكير بلا حدود ومن ثم نتحرر

من الدوجماطيقية . ويرفض سباسوف هذا القول لأن المحددات واردة من الخارج ومن الداخل فى جميع الأمور . فمعرفة أى شىء تنطوى على تباين هذا الشىء مع شىء آخر . وأفضل فهم للعلاقة بين التعددية والواحديةقائم فى وحدة العالم وتعدده . فالوحدة ، هنا ، تنطوى على تعدد الأشياء المتباينة التى تكون الكل . ثم أن المادية الجـــدلية تسمح لنا بمشروعية استخدام مصطلحى « التعددية الواحدية » أو « الواحدية التعددية » . وكل منهما مساو للآخر مع تباين التركيز على طـــرف دون آخر . فثمة حالات نركز فيها على الواحدية ، وثمة حالات أخرى نركـــز فيها على التعددية . ونحن الآن فى مرحلة « التعـــددية » بسبب الآثار المأساوية للنظرة الواحدية الضيقة التى تبنيناها فى الماضى . ولهذا ينبغى التحوط ونحن نميل الى التعددية لأننا قد نقع فى تعددية أحادية الجانب.ومن ثم يلزم التنويه بأن التعددية الاشتراكية محددة « بالاشتراكية » . مثال ذلك : قد تتعدد أشكال الملكية فى المجتمع الاشـــتراكى ولكن قد يتوقف المجتمع الاشتراكى عن الاشتراكية اذا لم تكن الملكية العامة لوســـائل الانتاج هى السائدة : والبريسترويكا قد تكون خصبة ولكنها محدودة بطرفين :أحدهما يمثل « نقطة الصفر » أى الحفاظ على الوضع القائم ، والآخر هو التخلص من الاشتراكية . الاقتراب من نقطة الصـفر تنتفى معه البرسترويكا ، والاقتراب من الطرف الآخر تمتنع معه البريسترويكا من أن تكون خاصة بالمجتمع الاشتراكى وتتحول التعددية الاشتراكية الى تعددية من نوع آخر.

ومع ذلك فثمة مجال اجتماعى واحد التعددية فيه بلا حدود . هذا المجال هو مجال المعرفة حيث « لا أحد يحتكر الحقيقة » . فمجال العلوم الاجتماعية ينطوى على تعددية الآراء ، ومن ثم فمن الممكن أن يكون هذا المجال احدى ثمرات البريسترويكا فى الوقت الراهن . وفى هذا المجال بالذات يمكن تحديد التفرقة بين الاشتراكية واللااشتراكية وبين الواحدية والتعددية وبين البريسترويكا واللابريسترويكا . وحيث أن مفاهيم العلوم الاجتماعية من أقوى المؤثرات على السلوك الانسانى فان تعدديتها توسع من حدود تعدديات أخرى ، ولكنه ليس توسعا « بلا حدود » .

وهنا يثير سباسوف تساؤلا عن العـلاقة بين تعددية الآراء وواحدية

الحقيقة . وهو فى البداية ينفى الاحتكار عن مفهوم واحدية الحقيقة فى العلوم ، للعلاقة الوثيقة بين ديموقراطية العلم وطبيعة العلم . ومعنى ذلك أن احتكار الحقيقة العلمية أمر محـــال . واذا كان ذلك كذلك فماذا عن الاحتكار السياسى ؟ جواب سباسوف أن « التعددية الاشــتراكية » ضــد الآثار الناجمة من « عبادة الاشتراكية » التى نشأت من السلطة المركزية حيث تتحدد الحقيقة بالمركز الاجتماعى لقائلها فى اطار الشــعار القائل بأن « السيد يعرف أفضل » . وقد كان هذا الشعار ســائدا فى الهــرم السياسى الستالينى . ولهذا كانت الدعوة ، فى زمن ستالين ، الى المنافسة الحرة بين الآراء العلمية بلا معنى .

ومن أجل عدم تكرار هذه المهزلة ينبغى القضـــاء على احتــكار الحقيقة ، وتشجيع تعددية الآراء ، مع رفض الواحـدية الدوجماطيقية والتعددية النسبية . وهنا ينوه سباسوف بخطورة فهم البريسترويكا على انها تعنى التعددية النسبية . فهذا الفهم بلا معنى اذا كان المقصود منه الفهم الذاتى للبريسترويكا ، واذا لم يكن ثمـــة منهج يفضى بمفهـــوم البريسترويكا الى نتائج موضوعية والى برنامج واقعى لانجاز أفعـــال اجتماعية محددة . وهنا تنتفى الدوجماطيقية عن « واحدية الحقيقة » لأن هذه الواحدية هى فى الحقيقة الشرط الأساسى المسبق للتفرقة بين المعرفة والجهل وبين المناقشة العقلانية والثرثرة اللفظية . ثم هى دفاع عن قانون عدم التناقض . هذا القانون الذى لا ينبغى رفضه تحت شعار « المنطق الجدلى » ، لأنـــه لا تناقض بين المنطق الصـــورى والمنطق الجدلى ، والقول بأن ثمة تناقضا بينهما هو أسطورة . فثمة منهج واحد عقلانى يمتنع معه هذا التناقض وهو أن نأخذ بالمعنى الكلاسيكى للتناقض الجدلى الذى ينص على الربط بينه وبين التغير ، وبينه وبين الصراع الواقعى للقوى المتناقضة . وهكذا ينبغى ادراك التعددية والواحدية فى وحدة جدلية .

ولكن نفى الدوجما عن الماركسية فى اطار الوحدة الجـــدلية بين التعددية الواحدية والواحدية التعددية يستلزم اعادة النظـــر فى مفهوم البروليتاريا الدولية وقد تناول هذه الاشكالية عالم الفزياء الماركسى الأمريكى ارون ماركت فى بحثه المعنون « البروليتاريا الدولية والفكر الجديد » . والذى

دفعه الى تقديم هذا البحث مقال منشور فى مجلة سوفيتية هى « الشئون الدولية » فى نوفمبر ١٩٨٨ بقلم اندريه كوزيروف بعنوان « الثقة وتوازن المصالح »۰وتأتى أهمية هذا المقال من أن صاحبه وهو كوزيروف هو نائب مدير قسم المنظمات الدولية بوزارة الخارجيــة الســـوفيتية ، ومن أن الصحافة الأمريكية قد فهمت منه انه تنازل عن مبدأ البروليتاريا الدولية ، وأنه بالتالى مقلق للتقدميين فى آمريكا ۰ ولهذا لابد من ايجازه قبل طرح بحث ماركت ۰

يقرر كوزيروف ، فى بدايه مقاله ، أن الاستعدادات العسكرية هى تعبير عن فقدان الثقة لأن الخصـــم يعتبرها دليـــلا ماديا على النوايا العدوانية ۰ ثم فقدان الثقة مرتبط كذلك بوجود أنظمة شمولية ذلك أنه من الصعب الثقة فى نظام يتجاهل شعبه ۰ ولهذا فثمة علاقة متبادلة بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية ۰

أما الثقافة ذاتها فتستلزم مراعاة مصالح الدول ۰ يقول لينين :«نحن على قناعة تامة بأن التفاتنا الى مصالح الأمم المتباينة من شأنه أن يزيل اسباب الصراع ، ويزيل فقدان الثقة المتبادل ، ويزيل التخوف من وجود مؤامرات ، ويخلق الثقة بين العمال والفلاحين الذين يتكلمون لغـــات متباينة ۰ ومن غير هذه الثقة فليس ثمة علاقات سلام بين الشعوب »(٨) وأهمية عبارة لينين هذه أنها تكشف عن ضرورة الأخـذ بفـــكرة توازن المصالح بين الدول على أنها أساس الثقة والأمن الدولى ۰

يبقى بعد ذلك أن نتســاءل عن مشروعية التـــوازن بين المصالح الطبقية فى المجال الدولى ۰ الجواب التقليـدى أن هــــذه المشروعية مرفوضة لأن الصراع الطبقى بين الاشتراكية والرأســـمالية لا يقبــل أى توفيق ، ومن ثم كان لابد من سباق التسلح ۰ أما جواب المؤتمر السابع والعشرين للحزب الشيوعى السوفيتى فقد نص على ضرورة التفاعـــل المبدع بين الدول والشعوب ، أى على ضرورة تحويل التعايش السلمى الى علاقات مصالح بين الدول كقيمة عالمية عظمى ۰ وتأسيسا على ذلك فليس ثمة مبرر للمواجه ةالطبقية بين الاتحاد السوفيتى وأمريكا وأى بلد آخر بشرط عدم الأخذ بالنظرية العبثية الخاصة بالثورة الدائمة ۰ بل ليس ثمة

مبرر للقول بأن أية طبقة ، فى الاتحاد السوفيتى ، خاضعة لاستغلال رأس المال الأجنبى ، بل ليس فى امكانها أن تجد حلولا لمشاكلها استنادا الى « نضالها ضد الامبريالية » ، ولكن لديها طريقا واحدا وهو التجـــديد الثورى الداخلى للاشتراكية . بيـــد أن ذلك لا يعنى تجاهل عدوانيــة الخصم أو الاستهانة بطموحاته العسكرية وانما يعنى ضرورة تحرير أنفسنا وتحرير العالم من ايديولوجيا الصدام الدولى ، وتدعيم الاحزاب التى تدعو الى السلام . واللينينية ذاتها قد بزغت من الصدام السياسى مع اليساريين المغامرين ، لأن أسسها الأولية لمصلحة التطـــور الاجتماعى الاقتصادى للدولة فى اطار ظروف استقرار التفاعل المتبادل مع الدول الأخرى . ولكن هذا المسار اللينينى قد انتابه التشويه من جراء النظام الادارى الذى كان سائدا فى زمن عبادة الفرد ، وزمن التحجر (يقصد الستالينية) .

وهنا يثير كوزيروف سؤالين :
هل لدينا معرفة عن العالم المحيط بنا ؟
وهل هذا العالم لديه معلومات موضوعية عنا ؟

وجوابه أن المكاشفة فى جميع مجالات الحياة فى المجتمعات هى شرط للثقة الدولية . أن المعرفة وحدها تفضى الى الفهم ، والفهم وحده يفضى الى الثقة . ولا أدل على ذلك من أن الاتحاد السوفيتى قد ارتأى أن الشرط الضرورى لبناء الثقة هو المكاشفة والديمقراطية فى الســـياسة الداخلية والخارجية وعلى الأخص فى المجال السياسى العسكرى . ذلك أن غياب المعلومات يعد تربة صالحة لنمو الأساطير الخاصـــة بالتهديد السوفيتى . وقد قال لينين : « ينبغى أن تعلن الحقيقة للشعب ، وعندئذ فقط تتفتح عينيه ويتعلم محاربة الكذب» (٩) .

ويخلص كوزيروف من ذلك الى مفهوم توازن المصالح الذى من شأنه أن يحافظ على العالم من غير أية مغامرة لتدميره . وهنا يستعين باحدى مسلمات لينين لتدعيم الفكر السياسى الجديد وهى عدم تصدير الثورة فى أى شكل من الأشكال . ذلك أن على الثورة أن تعـــرف كيف تدافع عن نفسها استنادا الى قوتها الذاتية ووسائلها غير العســـكرية . وفى نفس

الوقت ينبغى منع تصدير الثورة المضادة الى الدول النامية وذلك بالاستعانة بميكانزم المحافظة على السلام الدولى . هذا بالاضافة الى استبعاد الرأى القائل بأن الصدام بين الدول الغربية المتقدمة والدول النامية مردود الى « قهر طموحات التحرر الوطنى » . وبديل ذلك رؤية هذا الصدام من زاوية مصالح الطرفين ومراعاة القواعد الدوليه التى يمكن أن تكون معيارا للحكم . أما شعار « معاداة الامبريالية » فشعار هزيل فى تحسين الأوضاع العالمية . وحذف الايديولوجيا من العلاقات الدولية يعطى الصدارة للقانون من حيث أنه أفضل رادع للخطط العدوانية .هذا مع ملاحظة قول لينين بأن الرأسمالية المتقدمة ، على عكس الرأسمالية المتخلفة ، لاعلاقة لها بالخدعة بل بالأرباح « النظيفة » التى تحصل عليها من التجارة والمبادلات الاقتصادية .

وفى رأى كوزيروف أن هذه الآراء برمتها لا تعنى تنازلا للامبرالية أو التراجع للمحافظة على أوضاع معينة من أجل تقليل الخسارة بل تعنى مراعاة الواقعية فى تقدير المصالح الذاتية وتطهيرها من الدوجما والفكر النمطى ، كما تعنى الاحترام الصادق للاخرين بما فيهم الدول غير المنحازة . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأنها عودة الى السياسة اللينينية التى تستبعد الشوفينية أو المنافسة العسكرية . وهو قول يتسق مع السياق التاريخى فى مواجهة المشكلات الكوكبية التى تواجه البشرية . ومن بينها ليس فقط التهديد النووى بل أيضا منع تدهور البيئة ، ومحاربة الجوع والمرض فى الدول المتخلفة ، وعلاج مرض الايدز . ولهذا يبدو أن الاتحاد السوفيتى محق فى اثارة التساؤل عن أزمة الحضارة والحاجة الى أشكال جديدة من التعاون الدولى لمجاوزة هذه الأزمة ، أى الى وحدة القوى « المعادية للازمة » ، وهى شرط أساسى لتخفيض المواجهة العسكرية ذلك أن حل المشكلات التى تواجه الكل يكمن فى المجال الاجتماعى الاقتصادى والعلمى وليس فى تكنيك القوة العسكرية.

وفى ضوء مقال كوزيروف كتب ماركت بحثه المعنون « البروليتاريا الدولية والفكر الجديد » لكشف الصياغة الايديولوجية الكاذبة والكامنة فى هذا المقال ، والتى تضعف من مفهوم البروليتاريا الدولية . أما

مصطلح « الفكر الجديد » الوارد فى عنوان البحث فالمقصود منه فكر جورباتشوف المتجسد فى قوله « ليس فى امكان الحرب أن تكون وسيلة لتحقيق الأهداف السياسية والاقتصادية والايديولوجية أو أية أهـــداف أخرى . ان الفكر الجديد يعنى استبعاد المعــانى التقليدية للحـــرب والسلام »(١٠) . ثم يستطرد جورباتشوف قائلا « ان هذا الفكر الجديد ضرورى للدول الرأسمالية ومرشد لسياســـة الدول الاشتراكية » . ومن البين أن هذا الفكر الجديد فى الحرب والسلام لا يمكن عزله عن المسألة الداخلية للاتحاد السوفيتى لأن آثار سباق التسلح تنعكس على الاقتصاد الداخلى . بل ان العامل الاقتصــادى له دلالة أقوى . فقـــد نمت قوى الانتاج ، فى البلدان الاشتراكية ، الى الحد الذى أصبح فيه من الضرورى مراعاة التغيرات الكيفية فى ادارة الشئون الاقتصادية . ثم ان الاقتصاد السياسى الاشتراكى يواجه مشكلات ليس فى الامكان حلها نظريا مثل معرفة الحد الأقصى لميكانزم الأسعار بما فيه أجور العمال .

والعلاقة الجدلية بين الفكر الجديد فى المسألة الاقتصادية الداخلية وبينه فى مسألة الحرب والسلام تعنى أن الضـــغط الداخلى الناجم من التكاليف الباهظة يفضى الى مشكلات خاصة بالتكاليف الباهظة اقتصاديا وسياسيا وعسكريا فى العلاقات الدوليه للبلدان الاشتراكية . ومناقشة هذه المسائل بين الماركسيين تواجه بمكاشفة واضـــحة وبوجهات نظـــر غير تقليدية ، ومنها نقد موجه الى مفهوم البروليتاريا الدولية الذى تتميز به الماركسية منذ صدور « المنفستو الشيوعى » ، والذى يميز الماركســـية اللينينية عن الانواع الاخرى للماركسية ، وذلك فى مقابل تقبل الامبرالية لتخفيض حدة التوترات الدولية .

وهنا يكشف ماركت عن الغاية المنشودة من بحثه وهى بيان أن ليس ثمة تناقض بين الفكر الجديد ومبدأ البروليتاريا الدولية ، فالبروليتاريا الدولية تعبير عن التضامن الطبقى الدولى الذى يتجاوز الحدود القومية . وأساس هذا التضامن المصلحة المشتركة بين العمـــال الذين هم ضحايا الاستغلال الرأسمالى . وقد أوضح لينين أن هذه المصلحة المشتركة قائمة بين العمـــال فى الدول الرأسمالية كما هى قائمة بين العمـــال فى

لمستعمرات . ومع بروغ الاشتراكية لم تتوقف الرأسمالية عن ممارسة الاستغلال ، ولهذا فان مفهوم البروليتاريا الدولية قد افضى الى تحقيق التحالف بين العمال فى كل البلدان الاشتراكية والرأسمالية والنامية .

وفى اطار الصراع الطبقى الدولى ثمة صراع آخر متسق معه ومتجاوز للاطار الطبقى وهو النضال ضد سباق التسلح ، وضد الأبارتيد فى جنوب افريقيا ، والتضامن مع شعب نيكاراجوا والسلفادور . بيد أن كل هذه الأشكال من النضال مردودة الى مبادرة الطبقة العاملة . وهذا التنويه لازم لأن الامبريالية تود تفسير الفكر الجديد على أنه هجران الدول الاشتراكية لمساندة نضال الشعوب من أجل تحقيق الاستقلال . ولا أدل على ذلك من قول جورباتشوف « لقد آن الأوان لكى تصبح دول العالم الثالث سيدة نفسها . فقد نالوا استقلالهم بعد نضال مرير لعدة سنوات . وهم يريدون الاستقلال الاقتصادى كذلك . وهم الآن يعانون من سوء التغذية ومن الأمراض ، ومواردهم قد استهلكتها الدول المتقدمة وأدخلتها فى داخلها عبر قنوات غير متكافئة ، ولن تحتمل الدول النامية هذا الوضع أكثر من اللازم »(١١) . وبالنسبة الى أمريكا اللاتينية قال جورباتشوف « ان القوى اليمينية ، فى الولايات المتحدة الأمريكية ، تصور اهتمامنا بأمريكا اللاتينية على أننا ننشد تنظيم سلسلة من الثورات الاشتراكية . وهذا لغو . فأسلوبنا ، منذ عشرات السنين ، يدل على أننا لا نخطط لشىء من هذا القبيل . فهذه الخطط ضد افكارنا ومبادئنا ومفهومنا عن السياسه الدولية »(١٢) .

وكان تعليقى على بحث ماركت أن « الفكر الجديد » يمتنع معه تبنى مفهوم البروليتاريا ذلك أن هذا الفكر قد نشأ فى اطار الثورة العلمية والتكنولوجيا والانتحار النووى . الثورة العلمية والتكنولوجية أفرزت مصطلحات جديدة مثل انتاج جماهيرى mass production ومجتمع جماهيرى mass society وثقافة جماهيرية mass culture وانسان جماهيرى mass man وأنا أعتقد أن الانسان الجماهيرى هو فرد فى مجموع ثم هو انسان علمى وتكنولوجى وهو لهذا يمثل النخبة المستقبلية التى هى بديل عن العمال والانتلجنسيا فى وقت واحد ، أما

الانتحار النووى فمن حيث أنه يعنى فناء الكون بما فيه الانسان فان ذلك من شأنه أن يفضى الى رؤية المشكلات ليس فى اطارها القومى أو الدولى بل فى اطارها الكونى الأمر الذى يفضى الى تجاوز المفاهيم المشحونة بالايديولوجيا ومن بينها البروليتاريا الدولية . وبعد أن انتهيت من تعليقى ساد قاعة الندوة صمت رفعت بعده الجلسة . وذهبنا ، ايريبا جاكوف وأنا ، الى المنصة حيث كان ماركت يستعد لغلق الجهاز الالكترونى الذى كان يلقى منه بحثه . طلبت منه نسخة من مقال كوزيروف أما ايريبا جاكوف فقد هنأه بحرارة على دفاعه عن مفهوم البروليتاوريا الدولية .

وفى هذا الاطار نعرض لبحث مشترك من اسكندر سيتوتشف ويوليانا ينيفا (بلغاريا) بعنوان « امكان تأسيس توليفة ايديولوجية فى مواجهة المشكلات الكوكبية » . ويبدو أن ثمة تناقضا بين التوليفة والايديولوجيا يماثل قولنا « الثلج الساخن » بسبب الفهم الكلاسيكى للايديولوجيا من حيث أنها تعبير عن خصوصية المصالح الطبقية أو المجتمعية . والبحث ينشد رفع ما يبدو أنه تناقض ، ويكشف عن بعض الملامح المشتركة بين التوليفة الايديولوجية والايديولوجيات الكلاسيكية ، ولكنه يكشف أيضا عن تفرد التوليفة فى أنها تعطى الأولوية للمسائل الكوكبية والقيم الانسانية العامة وذلك بسبب تفرد الموقف الراهن الذى لا مثيل له فى الماضى . فالتخوف من فناء الجنس البشرى يفضى الى الاحساس بأن المصالح المتباينة للجماعات الاجتماعية كلها فى خطر . ثم نحن الآن على وعى بأن الكرة الأرضية وحدة بلا تقسيم ، وأن الانتاج غير المحكوم قد أفضى الى تدهور البيئة ومن ثم نشأ منافس للقنبلة الذرية وهى القنبلة الايكولوجية . ثم ان صورة «العدو» لم تعد تنسحب على جماعة بعينها، بل على الفراغ الروحى فى الحضارة الانسانية . بيد أن التخوف من الانتحار البشرى النووى وان كان قد أفضى الى مفهوم التعايش السلمى الا انه لم يكن دافعا الى التعاون بسبب حصره فى اطار المواجهة . أما المشكلات الكوكبية فى تفاعلها مع بعضها البعض فهى السبب ليس فقط فى التخوف من الفناء ولكن فى عمل كوكبى مشترك . ومن هنا امكان تأسيس توليفة ايديولوجية ذات طابع كوكبى تدور عليها مفاهيم

ايديولوجية متباينة متعايشة سويا . وهذا التعايش وهـــذا الحوار من شأنهما أن يقهرا العداوة الايديولوجية .

وفى مسار تأويلات جـــديدة للماركســية يأتى بحث الفيلســـوف الأمريكى بلاسكو عن « الديالكتيك والانعكاس والنظـــرية الاجتماعية الفلسفية اللينينية فى عالم اليوم » . الفـــكرة المحورية فيه تدور على تأويل نظرية الانعكاس عند لينين وهى النظرية التى تربط فلسفة الطبيعة بفلسفة التاريخ ، وتشير الى خصائص الوجود المادى . والتصور الشائع عن الانعكاس لدى الفلاسفة المعاصرين من أمثال ديريدا وفوكو هو أن ثمة قسمة ثنائية حادة بين الذات والموضوع . ومن هـــذه الزاوية يعجز الانعكاس عن كشف القوى المبدعة فى حياتنا من حيث أننـــا موجودات بشرية لأن الذات عبارة عن مجرد حضور خالص ، ومن ثم يصبح مفهوم الحقيقة خارج تفكيرنا . وفى رأى بلاسكو أن المسألة على الضد من ذلك . فالمادية الماركسية تشير الى أن الموجود البشرى متجه دائما الى البيئة . ولكن هذا لا يعنى توجها معرفيا للعقل البشرى نحو عالم موضوعى مستقل وانما يعنى أن الموجود البشرى يوجه كل أفعاله بما فيها افكاره وحالاته النفسية الى بيئته الاجتماعية والتاريخية والطبيعية والاقتصادية . وحتى عندما يتجه الموجود البشرى الى ذاته وينخـــرط فى تأملها وفى تأمل ابداعاته الايديولوجية فهـــذا التأمل هو نشـــاط اجتماعى يتحقق فى ظروف اجتماعية معينة . وهذه الظروف ليست متخارجة عن الموجـود طالما أنها تسهم فى تكوين هويته فى زمان معين ومكان معين . ثم ان هذه الظروف الاجتماعية ليست ذات طابع ايديولوجى فحســـب ، أى موجودة على هيئة قيم ومعان ، بل لها وجود مادى ، ومن ثم تصبح قوة فى المجتمع تحدث تأثيرا فى السلوك الواقعى والنشـــاط العملى . ومعنى ذلك أن المادية الجدلية تستند الى أن المجتمع هو نتاج نشاطنا ، ومحصلة تفاعل الموجود البشرى مع البيئة . فاذا تحـــدثنا عن المادية بالمعنى الماركسى فهى لا تعنى أن « العقل » و « المادة » منفصلان عن بعضهما البعض أو أن « المادة » موضوع خالص ، وانما تعنى أن كلا منهما يشارك الآخر فى طبيعته طالما أن « العقل » هو من نتاج التفاعل المتبادل بين الموجود البشرى والمجتمع المحيط به ، ووجوده لهذا مستقل

استقلالا نسبيا عن الموجودات المادية . ومن هذه الزاوية فان أصل الوعى غير مجاوز لهذا العالم ، وانما ثمة اتصال بين النشاط الانسانى والاشكال الأخرى من الأنشطة .

وتأسيسا على ذلك يخلص بلاسكو الى أن الانعكاس ليس مجـــرد نظرية ابستمولوجية تفسر العـــلاقات المعرفية بين الذات الانســـانية والموضوع الخالص الحاضر أمامها ، وانما هى أيضا تصف الوسائل التى يتفاعل بها الموجود البشرى مع بيئته ، كما تصف النشاط الابداعى للعقل الانسانى فى تفاعله مع بيئته المتغيرة .

وفى اطار هذا التأويل للانعكاس ما هو معنى المـــادية الجدلية ؟ جواب بلاسكو أن المادية الجدلية تعنى أن الطبيعة هى الأساس المبدع الذى منه يبزغ الانسان . فاذا قلنا ان « العقل هو من نتاج المادة » فان هذا القول لا يعنى ان الوعى ظاهرة عرضية مشتقة من واقع موضوعى موجود فى ذاته ، بل يعنى أننا موجودات طبيعية ذات تنظيم بيولوجى ضرورى لممارسة الفكر من حيث أننا موجودون فى تجمعات اجتماعية ومستجيبون ابداعيا للبيئة من اجل البقاء كنوع انسانى .

« الانعكاس » اذن ، فى رأى بلاسكو ، يعبر عن وجود مادى ليس مردودا الى الأشياء ، ويشتمل على موجودات بشرية وقوى « مثالية » مثل الرؤية الكونية ، والثقافة والمعتقدات الروحية .

ولكن يبقى سؤال :

هل من اللازم الالتزام بمفهوم الانعكاس للتعبير عن الاتصال بين القدرات الابداعية للطبيعة والقـــدرات الابداعية الفـريدة للموجودات الطبيعية ؟

وفى عبارة أخرى نتساءل :

هل مفهوم « الانعكاس » هو التعبير الملائم عن المادية اللينينية ؟

جواب بلاسكو أنه على الرغم من أن نظرية الانعكاس لا تعبر فقط

عن سلبية الذات بل أيضا عن تلقائيتها وابداعها فمازلنا نتساءل عن مدى فائدة استخدام مفهوم الانعكاس فى أوساط غربية غير ماركسية • فاذا كان الانعكاس ، فى نهاية المطاف ، تعبيرا عن أنسنة الحيـاة فانه من الأفضل احلال مفهوم « الموجود البشرى » محل « الانعكاس » •

وكان تعليقى أن نظرية الانعكاس عند لينين على نحو ما جاءت فى كتابه « المادية والنقدية التجريبيه » هى فى مواجهة الماخيين الذين يستندون الى مثالية بركلى التى تدور على مبدأ أن « الوجود ادراك » أى على أن الأشياء جملة أفكار والأفكار كيفيات محسوسة أو احساسات ، والعقل مدرك لها ، وما هو مدرك فهو موجود ، وما ليس مدركا فهو غير موجود ، ومن ثم « فالمادة » غير موجودة لأنها غير مدركة ، ومن ثم فلا استقلال للعالم المادى ، ونظرية الانعكاس على الضد من ذلك تسلم باستقلالية العالم الخارجى عن الادراك الانسانى ، ومن ثم تتخـذ من المدرك الحسى نقطة بداية فى ذاته لا تقف عنده ، لأن هـذا المدرك لا يطـابق الشىء ، اذ مجـرد الادراك يحيـل « الشيىء فى ذاته » الى « شيىء لذاتنا » • وهنا اقرار بفاعلية الذات الانسانية • ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن نظرية الانعكاس بهـذا المفهوم هى الأسـاس الأبستمولوجى للفلسفة الماركسية اللينينية ، ولكنه ليس واضحا فى أدبيات هذه الفلسفة لأنها انشغلت بالممارسة أكثر من انشغالها بنظرية المعرفة • والمادية الماركسية ليست الا حاصل ضرب نظرية المعرفة فى الممارسـة • والانشغال بالممارسة دون نظرية المعرفة يفضى الى مادية ميكانيكية تفضى بدورها الى الدوجماطيقية(١٣) •

وثمة فيلسوف أمريكى آخر هو أوليفا بلانشت ولكنه ليس ماركسيا كما هو حال بلاسكو وانما هو متعاطف مع الماركسية • عنوان بحثـه « الفلسفة كنقد وليست كتبرير لمشروعية الأنظمة السياسية » وقد صاغه فى اطار قضية الندوة « شركاء ومعارضون لا أعداء » • يعرف الأنظمة السياسية بأنها أنظمة الحكم سواء على هيئة المدينة اليونانية أو الدولة القومية • ومشروعية أى نظام حكم مردودة الى كونه مؤسسا على مفهوم « الخير العام » • وهذا الخير العـام هو الذى يمنح نظـام الحـكم

المشروعية ، أى الحق فى الحكم فى غير ما اســـتخدام للقوة التى هى ليست الحق . والفلســـفة السياسية منـــذ هـــوبز ترى أن الحق فى الحكم هو ضرورة لمنع الحرب والموت والفوضى . وبلانشت يشير هنا الى نظرية « العقد الاجتماعى » التى تفترض حال الطبيعة على أنه حال الحرب ، أى الكل ضد الكل ثم يتساءل بلانشت عما اذا كان الحق فى الحكم ينطوى على جانب ايجابى . وللجواب عن هذا التساؤل يطرح ثلاثة أنماط :

١ ـ الفيلسوف الملك فى « جمهورية » أفلاطون الذى يراعى الخير العام فى ذاته وفى تطبيقه على الشئون الانسانية . وقـــد كان أرسطو موفقا فى الاعتراض على هذا النمط . فليس ثمة ضـــمان لامكان معرفة الفيلسوف كيفية تطبيق الخير العـــام حتى مع افتراض معرفته الدقيقة لمعنى الخير .

٢ ـ الحق الالهى للملوك الذى نشأ فى الدولة المسيحية فى مقابل السلطة البابوية التى هى شكل آخر من أشكال الحق الالهى . وليس من يعتقد فى الحق الالهى للملوك حتى الملوك أنفسهم .

٣ ـ القائد الملهم الذى يعبر عن خيـــر الجماعة ويوظف قيادته لخدمة هذا الخير ، وقيادته ليست الا ممارسة للسلطة . وسلطة من هذا النوع تتميز بأن الاعتراف بها مباشر ، ولكنها نادرا ماتعى الخير العام فى التاريخ .

ويرى بلانشت أن المشروعية لا تستند الى السلطة سواء كانت السلطة فى يد الفيلسوف الملك أو بقرار الهى أو فى يد القائد الملهم . والفلسفة ليس فى امكانها منح هـذه المشروعية الا اذا كانت الفلســـفة ذاتها هى السلطة الحاكمة كما هو الحال عند أفلاطون . بل هو يتفق مع ماركس فى النظر الى الفلسفة على أنها ايديولوجيا اذا ما حاولت اعطاء مشروعية للسلطة القائمة . ولهذا فالماركسية ذاتها هى ايديولوجيا عنـدما تبحث عن مشروعية لأى نظام ماركسى ، ولكنها فلسفة عنـدما تكون فى حالة ثورة دائمة فتفضى الى بزوغ سلطات جديدة .

وبعد ذلك يعرج بلانشت على مفهوم « النقد كضرورة لدفع المجتمع نحو الانفتاح على الخير العام لهذا المجتمع » هذا مع ملاحظة أن أية سلطة ليست راغبة فى هذا الانفتاح . وهنا لابد للفلسفة من التدخل للنقد وليس للتبرير من أجل الكشف عن طرق افضل للبحث عن الخير . وهنا يثير بلانشت مسألة الفلسفة ذاتها فيعرفها بأنها حوار نقدى مع الآخر فى البحث المشترك عن الخير الذى ينطوى على الحق والحرية والسلام والصداقة . والفلسفة ، بهذا المعنى ، هى أكثر من أن تكون تحليلا ، لأن التحليل يكتفى بفهم « الوضع القائم » Status quo . ثم أنها أكثر من أن تكون تركيبا ، لأن التركيب يحيل ماهو مؤقت الى ما هو دائم فيصاب العلم بالتوقف عند نهاية معينة ، وتصاب السياسة بالشمولية.

واذا كانت الفلسفة هى حوار نقدى مع الآخر فالتركيز ينبغى أن يكون على « المشاركة » وليس على المعارضة أو العداوة على نحو ماهو وارد فى القضية الرئيسية لهذه الندوة . ولكن ليس معنى ذلك أن بلانشت ينفى المعارضة . فالمعارضة واردة فى أى حوار طالما أن الحوار متجه نحو الحق والخير . وحتى اذا اتفقنا فى الحوار على ألا نتفق فثمة حق وخير فى هذا الاتفاق . وهكذا يمكن للفلسفة أن تكون خادمة للخير والسلام والعدالة ولكن ليس بتبرير مشروعية أى نظام سياسى مغلق ولكن بالمحافظة على انفتاح الانظمة نحو النقد لما فيه خير الآخر سواء كان هذا الآخر بروليتاريا أو برجوازيا ، أسود أو أبيض ، رجلا أو امرأة ، مقهورا أو قاهرا . وهنا يتفق بلانشت مع ماركس فى أن الذى يقودنا الى الخير والحق هو المقهور وليس هو القاهر على نحو ما قال بالنسبة الى البروليتاريا من حيث هى الطبقة المحررة للبشرية برمتها ، ولكن بشرط ألا يتحول المقهور الى قاهر . وقد حدث هذا التحول لكل من الفلسفة الماركسية والفلسفة البرجوازية ، فالاولى لم تكن دائما مخلصة لطموحاتها والثانية أذنت ببزوغ الامبريالية .

ونقطة الضعف فى بحث بلانشت أنه يدور على فكرة محورية وهى الخير العام ، ومع ذلك فهو لا يحدد لنا معنى الخير العام .

ثم هو يحدد الفلسفة بأنها حوار نقدى للوضع القائم دون أن يبين

لنا أساس هذا النقد . وفى تقديرى أن هذا الأساس يكمن فى وضع قادم Pro quo أى فى رؤية مستقبلية . ومن هنا لا يكفى القـــول بأن النظام الاجتماعى المغلق هو المطلوب نقده ، لأن عملية الغلق تنطوى على دوجماطيقية ، الأمر الذى يلزم منه طرح كيفية تكوين الدوجما حتى يمكن تجنب الدوجماطيقية . أما فيما يختص بنقده لكل من الماركسية والبرجوازية فهل يعنى هذا النقد التطوير الجوانى لكل منهما أم البحث عن توليفة جديدة بين الماركسية والبرجوازية ؟

ومن غير هذه التوليفة الجديدة هل فى امكان الماركســـية وحدها مواجهة المشكلات الكوكبية ؟ ثمة جواب جزئى عن هذا السؤال فى بحث بستكا دوديفا (بلغاريا) وعنوانه « الماركسية اللينينية كأساس نظرى وايديولوجى ولكن ليس كمبرر للأحزاب الديمقراطية الثورية فى افريقيا».

وتبدأ بستكا بحثها ببيان التحدى الموجه الى مستقبل الفلســـفة الماركسية اللينينية وهو فى مدى قبولها فى البلدان النامية. فى بداية القرن العشرين انتشرت الأفكار الاشتراكية فى القارة الافريقية من جراء تأثير الثورة الروسية فى عام ١٩١٧ ، وتأثير الأحزاب الشيوعية فى فرنســـا وبريطانيا وايطاليا والبرتغال وأسبانيا . وقد امتزجت هذه الأفكار بالفكر الراديكالى الافريقى ، وأثرت فى التيار الثورى المناضل ضد الاستعمار ، وتحقق التحرر الوطنى ، وأعلنت بعض البلدان الافريقية اتخاذها الطريق الاشتراكى فأسست أحزابا ديمقراطية ثورية من الطبقة العـــاملة تبنت الماركســية اللينينية . وقد حـــدث ذلك فى اثيوبيـــا والكونغو وأنجولا وموزمبيق وبلدان أخرى .

وتباينت وجهة نظر علماء الاجتماع فى تفسير هـــذه الظواهر . فقيل ان تقبل الأحزاب الافريقية الحديثة للماركسية اللينينية هو مجرد تبرير لمشروعية الحكومات القائمة . وقيل ان الحكومات الحديثة تمثل مصالح الغالبية العظمى من الشعب . وترى بستكا أن الماركسية اللينينية هى القادرة على توحيد الطبقة العاملة مع الشـــعب برمته ، ولكنها لم تستثمر حتى الآن الاستثمار الأفضل . هذا بالاضافة الى أن التحدى الذى

يواجه الماركسية المعاصرة هو فى مدى قدرتها على فهم المشكلات الناجمة من تحول بلدان متخلفة ذات تراث اجتماعى واقتصادى وسياسى من نوع معين الى بلدان متقدمة . هذا مع ملاحظة أن كلا من ماركس ولينين لم يذهبا الا نادرا الى هذه البلدان . الأمر الذى يستلزم تناولا مبدعا لمشكلات هذه البلدان المتخلفة أو بالأدق بلدان العالم الثالث . ومن شأن هذا التناول المبدع أن يثرى الماركسية اللينينية . والفكر السياسى الجديد (بريسترويكا) كفيل بالسماح بهذا الاثراء ، بما ينطوى عليه من أفكار جديدة مثل فكرة : أسبقية مصالح الجنس البشرى ، وفكرة حق الشعوب فى اختيار نظامها السياسى فى اطار تراثها الثقافى .

وتختم بستكا بحثها بالتنويه بضرورة تطوير الماركسية اللينينية وذلك بتجديدها المتواصل ، وبتطوير معرفتنا عن العالم المتغير المعاصر.

وأعتقد أن مسألة التحرر الوطنى لبلدان العالم الثالث فى حاجة الى مراجعة وذلك لانها رغم تحررها مازالت متخلفة بل انها تواصل تخلفها . والتخلف هنا ليس مسألة اقتصادية بقدر ماهى مسألة حضارية . وهذا هو الذى دعانى الى اختيار موضوع « الفلسفة والحضارة » (١٤) لأول مؤتمر فلسفى أفروأسيوى نظمته فى القاهرة كبداية لتجمع فلاسفة افريقيا وآسيا من أجل البحث عن مخرج للتخلف الحضارى الذى تعانيه شعوب افريقيا وآسيا . وقد انتهيت الى فكرة مفادها أن هذا التخلف مردود الى غياب حركتين : حركة اصلاح دينى وحركة تنوير . الحركة الأولى تدور على تحرير العقل من السلطة الدينية والحركة الثانية تدور على تحرير العقل من كل سلطان ما عدا سلطان العقل . واذا اقتنعنا بأن التنوير هو أساس كل من الثورة الفرنسية والثورة الروسية ، أى هو أساس الليبرالية والماركسية عرفنا سبب ترنح حركات التحرر الوطنى ، بل انقلابها على ذاتها .

ومن هنا تأتى أهمية المسألة الدينية ، وأهمية البحث الذى ألقاه فلورنسكى (الاتحاد السوفيتى) عن (فلورنسكى كفيلسوف للدين ». وثمة علاقة حميمة بين صاحب البحث وموضوع البحث ، اذ أن الأول

حفيد الثانى . وفلورنسكى (الجد) كان لاهوتيا وناقدا فنيا وفيلسوفا دينيا .وكان يتصور نفسه على الحدود ما بين عصر النهضة وعصر ما بعد التحديث فى القرن العشرين . وسجن فى عام ١٩٣٣ لأنه كان على علاقة وثيقة بالكنيسة ، ومات فى المعتقل فى عام ١٩٣٧ . ويقول فلورنسكى (الحفيد) أن التعارض بين العلم والدين فرض على الوعى الاجتماعى لمدة طويلة ، وهو تعارض وهمى لأن ثمة تفاهما بين العلم والدين . وأنهى فلورنسكى بحثه قائلا انه من حق أى انسان الايمان أو عدم الايمان ، ولكنه فى ذلك لا يختار بسلطة أو بضغط خارجى .

بيد أن الاشكال ، فى رأيى ، ليس بين العلم والدين ولكنه بين الدين والسياسة ، ذلك أن الدين معتقد مطلق والسياسة مسألة نسبية.فاذا انزلق المطلق الى النسبى فثمة احتمالان : اما أن يتمطلق النسبى واما أن يتحول المطلق الى نسبى . الاحتمال الأول يمتنع معه تطور المجتمع . والاحتمال الثانى مرفوض من قبل أصحاب المعتقد . والنتيجة ان « الاحباط » وارد فى الحالتين .

وبحث « شيلى كارين فرانك » (اسرائيل) يطرح مسألة الاحباط ولكن تحت عنوان « الالتزام المحبط لليوتوبيا بالراديكالية » وتبدأ شيلى بتعريف اليوتوبيا بانها نموذج مثالى يطرح الحياة الخيرة . وثمة نماذج مثالية فى تاريخ الفكر منها « جمهورية » أفلاطون ، و « يو توبيا » مور ، و«اتنلانتس الجديدة» لبيكون، و«عالم جسور جديد» لهكسلى.واذا كان النموذج بديلا أفضل عن الواقع الراهن ، واذا لم يكن ذاتيا فمن المحتمل أن يكون من الممكن توظيفه فى السياق الاجتماعى .

وفى عام ١٩٥٤ نشر كارل مانهيم كتابه الشهير « الايديولوجيا واليوتوبيا » . أعلن فيه أن اليوتوبيا هى الكمال بالنسبة الى الواقع،ومن هنا العلاقة الوثيقة بين اليوتوبيا والواقع.فاليوتوبيا فكرة مجاوزة للواقع لأنها تنشد كسر سلاسل هذا الواقع وذلك بالتغيير الراديكالى . وعندما تتحقق اليوتوبيا تصبح ايديولوجيا وتحافظ على الواقع القائم ، فتتحكم فى العناصر الثورية ومن ثم تنكر اية يوتوبيا اخرى . وتخلص شيلى من

ذلك الى أن اليوتوبيا ظاهرة تاريخية لها تطبيقات عقلانية وعملية ، وبدونها ليس أمامنا سوى الاغتراب أو اللامبالاة .

وحيث أن اليوتوبيا هى حل مثالى للمشكلات الاجتماعية فهى اذن تطرح مبادىء عقلانية لتنظيم المجتمع ، والعقلانية اليوتوبية هى عقلانية كلاسيكيه تفترض وجود الحقيقة والمعرفة ، وتفترض الاتساق والا حدثت النزاعات وانهار الكمال . ومن هنا ليس ثمة فارق بين الغاية والوسيلة لأن كلا منهما هو الأفضل . واذا كان ذلك كذلك فان اليوتوبيا استاتيكية بالضرورة ولهذا تنفى التغير فأى تغيير الى الأفضل يفضى بالضرورة الى الأسوأ .

والسؤال اذن :

ما هو الاستاتيكى فى اليوتوبيا وكيف يمكن توظيفه فى الواقع الديناميكى ؟

جواب شيلى أنه اذا كانت اليوتوبيا على الضد من الملكوت السماوى ، آهلة بالبشر العاديين وموجودة فى زمان ومكان اذن الحياة فى اليوتوبيا ديناميكية والحياة اليومية متغيرة . ولكن حيث أن الأفضل، بحكم تعريفه ، وارد فى جميع الأفعال والعلاقات فيلزم من ذلك أن المبادىء اليوتوبية ينبغى أن تخترق جميع جوانب الحياة الاجتماعية لتنفى الصدفة والتغير نحو الأسوأ . ولهذا فان الوصف التفصيلى للحياة اليومية لليوتوبيا هى صورة « الحياة » الأفضل . ولكنها محاولة محكوم عليها بالفشل . وهذه اشكالية . أما الاشكالية الثانية فهى تقوم فى أن اليوتوبيا لا تساير الليبرالية لأن الليبرالية تناقض الطبيعة الاستاتيكية لليوتوبيا من خلال الالتزام الليبرالى بالتعددية . ثم ان اليوتوبيا مباينة للواقع . وحيث أن الهندسة الاجتماعية هى تكيف الوسائل مع الغايات فليس ثمة علاقة سببية بين الواقع واليوتوبيا ، ولهذا لا يمكن الانشغال باليوتوبيا أثناء تغيير الواقع . والخلاصة أننا أمام احتمالين : اما ان نؤسس الطبيعة الراديكالية للعقل الانسانى فى المجتمع ونفشل فى تجسيد تفرد الهندسة اليوتوبية ، واما أن نؤسس المجتمع الأفضل وندفع ثمن الاحباط الكامن فى الالتزام اليوتوبى بالراديكالية .

وفى تقديرى أن اشكالية شيلى ليست بين اليوتوبيا والواقع ولكن فى استخدامها أصلا لمصطلح يوتوبيا بمعنى النموذج الأفضل . ولكن لو استخدم بمعنى « رؤية مستقبلية » pro quo لما لاحت هذه الاشكالية ، لأن الرؤية المستقبلية تنطوى على حاجة انسانية نحو التطور ، وحيث أن التطور بلا حدود فالرؤية المستقبلية هى أيضا بلا حدود ، أما مفهوم الأفضل فينفى التطور . ولهذا فان تحويل أية رؤية مستقبلية الى واقع قائم يعنى ضرورة البحث عن رؤية أخرى من أجل تغيير الواقع القائم .

يبقى بعد ذلك بحثان : بحث بعنوان « الفلسفة واحتقار الديموقراطية عند أفلاطون ونيتشه » للفليسوف الكندى جون ميكلسن ، وبحثى بعنوان « السلام العالمى ووحدة المعرفة » .

يبدو من عنوان بحث ميكلسن أنه بحث كلاسيكى يخلو من الجدة ، ولكنه ليس كذلك . فمن الشائع والمعروف أن أفلاطون ضد الديمقراطية ، ولكنه ليس من المعروف أو الشائع أن فلسفته كلها بما فيها الانطولوجيا والميتافزيقا ونظرية المعرفة وعلم النفس تدعم معاداته للديمقراطية بل يمكن القول بأن فلسفته هى انعكاس لتوجهه السياسى ، ولهذا فالعلاقة متبادلة بين سياسة أفلاطون وفلسفته . ومن أجل توضيح هذه العلاقة المتبادلة يطرح ميكلسن فلسفة نيتشه من حيث أنها ضد مثالية أفلاطون ومع ذلك تشارك احتقار أفلاطون للديمقراطية ومبدأ المساواة . وتناول أفلاطون ونيتشه ، من هذه الزاويه ، يسمح لنا باثارة السؤال التالى :

اذا كان لدينا نسقان فلسفيان متعارضان ومع ذلك يدعمان سياسة القهر ، هل فى الامكان القول بأن ثمة علاقة منطقية بين الفلسفة والسياسة فى حالة أفلاطون ، وعلاقة عرضية فى حالة نيتشه ؟

للجواب عن هذا السؤال يطرح ميكلسن أولا فلسفة أفلاطون وهى تستند الى التفرقة بين مجالين أنطولوجيين . مجال الوجود وهو مجال المثل الخالدة ومجال الصيرورة وهو مجال المحسوسات المتغيرة والمثال واحد أما تجلياته الخالدة المحسوسة فمتعددة . والمثل موضوعات العقل أما المحسوسات فموضوعات الظن والاحساس ، ولهذا فمعرفة الأولى

دائمة وحقيقية أما معرفة الثانية فوهم . وهكذا تتماثل الانطولوجيا ونظرية المعرفة فى القسمة الثنائية . وعلم النفس هو الجسر الذى يربط الانطولوجيا بنظرية المعرفة ، ومن ثم تتضح ايديولوجيا أفلاطون .

فالعلاقة بين علم النفس والسياسة عند أفلاطون واضحه ، ذلك أن التقسيم الثلاثى للنفس (العقل والغضب والشهوة) يقابلة تقسيم ثلاثى للطبقات (الحكام والحراس والشعب) والعدالة تقوم فى مارسة كل طبقة لوظيفتها دون أن تتدخل فى وظيفة الأخرى ، ويلزم من ذلك التفرقة الحادة بين العمل العقلى والعمل الفيزيقى ، وتأسيس نظرية سياسية تقرر أن الغالبية العظمى من الشعب عاجزة عن أن تكون اخلاقية أو سياسية . وهذه نظرية معادية للديمقراطية ، لأن الديمقراطية ، فى رأى ميكلسن ، ليست فقط أفضل أنظمة الحكم بل انها أيضا كسر للنظام الطبيعى للاشياء .

ثم يكشف ميكلسن بعد ذلك عن تغلغل مفهوم العبودية فى جميع مجالات المعرفة عند أفلاطون ، وينتهى الى القول بأنه من الأفضل للأدنى أن يكون مستعبدا من الأعلى ، أو الأدق من افضل للغالبية العظمى من الشعب أن تكون مستعبدة من النخبة الحاكمة .

أما نيتشة فالغرابة أنه على الرغم من رفضه لفلسفة أفلاطون المثالية الا أنه يقف معه فى تأييد الارستقراطية واللامساواة . فنيتشة ينحاز الى هرقليطس فيلسوف التغير والى السوفسطائيين فلاسفة التاريخ الطبيعى والنسبية والتشكك المرفوض من قبل أفلاطون . ونيتشه يستند فى فلسفته الى الحواس ولا يقبل سوى عالم الطبيعة والجسم ، ويتوجها بارادة القوة كمطلق ، ويصفها بأنها ارادة الامتلاك وتحكم القوى فى الضعيف ، ومن ثم فالاستغلال مشروع .

وهكذا يتضح أن فلسفة نيتشه الأخلاقية والسياسية أرستقراطية ولا ديمقراطية مع أنها رافضة لأنطولوجيا أفلاطون وابستمولوجيته .فهل يفضى ذلك الى التشكك فى العلاقة المتبادلة المنطقية بين ما هو نظرى وما هو عملى فى فلسفة أفلاطون ؟ وهل يمكن القول بأن الذى يقبل العالم

الطبيعى للخبرة الانسانية على أنه العالم الوحيد هو عدو الديمقراطية ؟ وهل يمكن القول بأن الذى يرفض هذا العالم لصالح عالم مفارق هـو ديمقراطى ؟

جواب ميكلسن بالنفى . ففلسفة نيتشه ليست ثنائية مثل فلسفة أفلاطون . وحتى قسمة نيتشه للبشر الى سادة وعبيد ليست على النمط الأفلاطونى لأنها لا تنتمى الى البناء الأفلاطونى . ومن هنا يمكن القول بان معاداة نيتشه للديمقراطية هى مسالة عارضة فى فلسفته بل تكاد تكون مناقضة لها . فثمة نصوص تؤكد النتيجة التى يذهب اليها ميكلسن . يقول نيتشه فى ففرة معنونة « غاية الديمقراطية ووسائلها » من كتابه «المتجول وظله» « ان الديمقراطية تحاول خلق الاستقلال الخاص بآراء الناس وأساليب حياتهم ومهنهم».ومنأجل تحقيق هذه الغاية فعلىالحركة الديمقراطية القضاء على طبقة الفقراء وطبقة الأغنياء ، أى تحقيق المساواة الاقتصادية لكل فرد مستقل ، وكذلك القضاء على الأحزاب السياسية لأنها تنحاز الى صالح جماعات معينة ومن ثم تقف ضد الفردية. ثم يستطرد نيتشه قائلا : « اننى أتحدث عن ديمقراطية المستقبل » وليس عن ديمقراطية الماضى .

ثم يتساءل ميكلسن :

هل ديمقراطية نيتشه متسقة مع مبدأ ارادة القوة ؟ جواب ميكلسن بالايجاب اذا عرفنا أن نيتشه متأثر بكانط فيما يختص بمفهوم الأمر المطلق . وهو من هذه الزاوية يتصور حقوقه وواجباته على أنها أوامر مطلقة أو ارادة قوة . ولا أدل على ذلك من قول نيتشه بأن الفرد لا ينحنى الا أمام قانون من صنعه . ومعنى ذلك أن ارادة القوة ليست ماهية ميتافزيقية وانما مبدأ للتأويل . وهذا المعنى ليس منفصلا عن التكامل بين الذات والعالم ، أو بالأدق عن الوحدة بينهما .

وهنا يختم ميكلسن بحثه قائلا ان الفارق بين أفلاطون ونيتشه مردود الى أن فكر أفلاطون تسوده القسمة الثنائية بينما فكر نيتشه ضد هذه القسمة .

والغريب فى الأمر أننى اعزف نفس اللحن الذى يعزفه ميكلسن ولكن مع تنويعات متباينة . وقد كانت هذه ملاحظة ميكلسن بعـــد أن استمع الى بحثى وعنوانه « الســـلام العالمى ووحـــدة المعرفة » وانا هنا أترجمه :

عنوان بحثى ينطوى على مفهومين ؛ ولكل منهما قصـــة ينبغى روايتها . مفهوم « السلام العالمى » ليس ابن العصر ، اذ هو قديم تناولته أفضل العقــول عبر العصـــور ويدور على ضرورة تحقيق ســـلام دائم بلا حرب : أعلام التنـــوير تناولوه على أنه شرط لازم لرفاهيـــة الأمم والحضارات . وتأسست ، فى هذا الاطار ، مشاريع متعددة لضـــمان السلام الدائم ، مثل مشروع روسو فى فرنســـا ، وكانط فى ألمانيـــا ، وبوشكين فى روسيا ، وغيرهم فى بلدان أخرى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

وفى عام ١٩٤٥ انفجرت قنبلة ذرية فى كل من هيروشيما ونجازاكى فشهد تاريخ البشرية تحولا جذريا صاغه أينشتين فى عام ١٩٤٦ بالتنويه بأن انفجار القوة الذرية قد أحدث تغييرا فى جميع المجالات الا فكرنا . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن المفاهيم التقليدية تفقد معناها فى بيئة نووية . مثال ذلك : هل الحرب بمفهومها التقليدى ، الذى يعنى استخدام القوة المسلحة للضغط على العدو لكى يستسلم فى حرب نووية حيث الكل معرض للفناء ، قابل للتطبيق ؟ وهل الأمن ممكن استنادا الى الفلسفة العسكرية ؟

ان مؤتمرات الأمن واكبها تصاعدا فى ســـباق التسلح الذى قضى على أى ضمان للأمن القومى أو الدولى . واذا كان ذلك كذلك كانت مهمة البشرية تثوير انماط فكرها . ومعنى ذلك أن نقطة البداية لهذه الثورة ينبغى أن تكون اعادة تقييم مفهوم المعرفة ، وهذا بدوره يفضى بنا الى المفهوم الثانى فى عنوان بحثى وهو « وحدة المعرفة » . ومفهوم وحدة المعرفة له قصة قصيرة . ففى عام ١٩٨٠ نظمت المؤتمر الدولى الفلسفى الثالث بالقاهرة تحت عنوان « وحدة المعـرفة » وهـــذا المفهوم ليس بالجديد ، فقد أشار اليه ديدرو فى مقاله عن « الانسكلوبيديا ١٧٥٥ » .

يقول « ان لفظ وحدة المعرفة مكـــون من ثلاثة مقاطع : المقطع اليـــونانى en ومعناه « فى » ، والاســـم Kyktos ومعنـــاه « دائرة » ، والاسم paideia ومعناه « تعليم أو علم أو معرفة » بيد أن وحـــدة المعرفة عند ديدرو ، تعنى « تجميع المعارف برمتها ونقلها الى الأجيال القادمة لكى تفيد من أعمال الأجيال الماضية »(١٦). وقد ورد نفس هذا المعنى عند دانيل بل فى كتابه « ما بعـــد المجتمع الصناعى » حيث يقول « متى يبـــدأ التغير الاجتماعى ، ومتى تبدأ الصـدمة ؟ » .

فى حالة خاصية المعرفة أنا أضعها ، تعسفيا ، فى عام ١٧٨٨ . وأنا أقصد بالصدمة عجز الانسان عن التحكم فى المعارف التى هو فى حاجة اليها . وهـذا ما تعبر عنه افتتاحية الطبعة الحادية عشر للانسكلوبيديا البريطانية . فالطبعتان الأولى والثانية من هذه الانسكلوبيديا (١٧٤٥ - ١٧٨٥) قد ألفها واحد أو اثنان من الذين مازالوا قادرين على استيعاب المعرفة الانسانية برمتها . أما الطبعة الثالثـــة (١٧٨٨) فقـــد تولاها متخصصون . وقد علق دانيل بل على ذلك قائلا : « هكذا نعرف متى تجزأت المعرفة »(١٧) . وهذه العبارة تفيد أن مفهوم وحدة المعرفة يعنى معارف يجمعها واحد أو اثنان .

والسؤال اذن :

هل وحدة المعرفة تجميع معارف ؟

للجواب عن هذا السؤال ينبغى أولا تحـــديد مفهوم المعرفة . أن التصور المثالى للمعرفة يفيد أنها فعل نظرى خالص بمعنى أن المعرفة لا تكون خالصة الا عندما تكون نظرية . وعند الوضعية المنطقية مفهوم المعرفة ، على نحو ما هو وارد عند مورتس شليك (مؤسس الوضعية المنطقية) ، من حيث هى علم لا تفيد أية وظيفة من وظائف الحياة ، لأنها ليست موجهة الى التحكم العملى فى الطبيعة . انها وظيفة مستقلة ممارستها تمنحنا اشباعا مباشرا . انها طريق فـــريد الى المتعة التى لا تعادلها أية متعة أخرى . فقيمتها تكمن فى المتعة المصاحبة لدافع المعرفة

التى تيهمن على حياة العالم(١٨) . ومعنى هذا النص أن المعرفة منفصلة عن الممارسة العملية فى حين أن واقع الحال ليس كذلك ، فالمعرفة تكون حيث يكون الانسان فاعلا ، أى حيث تكون المعرفة فعلا ، وتكون الغاية سارية فيها . وهكذا تكون المعرفة حيث يكون الفعل الغائى متضمنا فيها . وهذا الفعل الغائى ليس الا احداث تغيير فى الطبيعة وثمرته مغروسة فى الواقع ومنتهيا الى موقف جديد أو بالأدق منتهيا الى تغيير الواقع . ولهذا فان بيكون محق فى قوله بأن المعـرفة قوة ، قوة تغيير الواقع ، والواقع ينطوى على الانسان والطبيعة ، ومن ثم فان المعرفة تعبير عن هذه الوحدة بين الانسان والطبيعة .

وفى هذا الاطار اسهمت ببحث فى مؤتمر « وحدة المعرفة » تحت عنوان « العلم الثلاثى » وأقصد الفلسفة والفزياء والسياسة . الفلسفة هى الوحدة الكلية للمعرفة ، وهى من هذه الزاوية لابد أن تكون مؤسسة على الفزياء والسياسة بحكم امكان رد العلوم الطبيعية الى الفزياء ، ورد العلوم الانسانية الى السياسة . وتوحيد هذين العلمين يعنى توحيـــد المنهجين العلميين ، وأعنى بهما الاستقراء والقيـــاس . وبزوغ علم السيبرنطيقا الذى يجمع بين العلوم الرياضية والطبيعة من جهة ، والعلوم الانسانية من جهة أخرى ، يفيد أن المعرفة ليس من الممكن أن تكون شاملة اذا حددت نفسها بمجال متخصص معين.ولهذا فان الأخذ بوحدة المعرفة ، فى اطار العلاقات المتبادلة بين المعارف ، ضرورة واجبة .

وقد كان اليونانيون هم أول من طرحوا العلوم فى اطار تحليلى ومنطقى على أنها وحدة واحدة . بيد أن هذه الوحدة لم تدم طويلا ، اذ تحولت الى وحدة اسطورية فى العصر الوسيط بسبب مطلقة فلسفة أرسطو . فقـــد كان الكون المــــادى مســـايرا نقطة بنقطة للـــكون السماوى العظيم . بيد أن هذه الوحدة الاسطورية قد دمرت فى عصر النهضة والاصلاح الدينى وأعيد بناؤها على أساس عقلانى . وفى القرن السابع عشر كانت غاية ديكارت تحقيق ما تنشده الفلسفة من أن تكون الوحدة الكلية للمعرفة استنادا الى أساس عقلانى موحـــد ومطلق . الا أن دعوة ديكارت كانت فى حصره هـــذه الوحدة الكلية فى الأنا أفكر ،

ولهذا فانه عندما أثار مشكلة حقيقة العالم جاء جوابه على نحو أسطورى، وأعنى به « الصدق الالهى » . ومن هنا يكون نقـــد هوسرل لديكارت مقبولا . يقول هوسرل : « أنا أكتشف ذاتى من حيث أنها موجود بشرى فى العالم ، ومن حيث أنها ، فى نفس الوقت ، هى التى تختبر هذا العالم ، ومن حيث اننى انا الذى أعرفها علميا ، وأن هذه المعرفة العلمية تشملنى . وأنا الآن اتحدث الى ذاتى : كل ما هو موجود لأجلى موجود بحكم الوعى المعرفى . وأن كل ما هو موجود ، وله وجود بالنسبة الى ذاتى ، أعنى بالنسبة الى الانسان ، ليس موجودا الا فى وعى أنا »(١٩) وقد وصف هوسرل هذا الوعى بأنه ذاتى ترنسندنتالى . بيد أن هوسرل يمتد بهذا الوعى الترنسندنتالى ليصبح ما بين الذوات بحكم أن الأنا الترنسندنتالى يؤسس فى ذاته الأنا الآخر الترنسندنتالى .

ومن هذه الزاوية واستنادا الى مصطلحات هوسرل فان تصور شىء خارج مجال الوعى هو تصـــور بلا معنى ومتناقض(٢٠) . ان مشكلة هوسرل الحقيقية هى ان نظرية المعرفة هى نظرية العقل . ولكن هذا التكافؤ بين المعـــرفة والعقل ليس كافيا لأن نظرية العقل هى نظـــرية الوجود ـ فى ـ العالم . ولهذا فان الوحدة بين العقل والعالم ينبغى أن تقوم منذ البداية . بيد أن هذه الوحدة تنطوى علىتضاد بين العقل كجزء منكل وهو العالم.ووحدة التضاد هذه تعنى أنالعلاقة بين العقل والعالم هى علاقة جدلية، بمعنى أن العقل يتجاوز العالم، وهذه المجاوزة تعنى أنسنة العالم وذلك بتغييره . وهذا المعنى للعقل يستبعد النزعة الموضوعية الميكانيكية التى تزعم أن العلم مجرد وصـــف للواقع الموضوعى ثم هو يستبعد نزعة الأنا وحدية التى ترد العالم الى مجرد ابداع من العقل . وفى كل من النزعتين المستبعدتين الانسان ليس منخرطا فى تغيير الواقع. فهذا التغيير أمر محال فى النزعة الموضوعية الميكانيكية لأنه بالنسبة الى هذه النزعة العقل هو موضوع للواقع ، ومن ثم فالواقع هو الذى يغير ذاته بذاته . ونزعة الأنا وحدية متناقضة كذلك مع مفهوم تغيير الواقع حيث أن تغيير واقع متخيل هو قول بلا معنى . ولهذا فليس ثمة تغيير حقيقى من قبل هذين المفهومينللعقل.ان التغيير ممكن فى حالة الأخذ بما هو ذاتى وموضوعى . وبهذا المعنى يمكننا الزعم بأن العلم،من حيث هو

وسيلة لتغيير الواقع ، ينطوى على علاقة جدلية بين الذاتى والموضوعى. والنظريات العلمية هى نتاج التداخل بين الذات (والأجهزة التى نقيس بها) والعالم الفيزيقى . والفضل فى هذا النتاج مردود الى الثورات المتعاقبة فى علم الفزياء . ولهذا فان هيزنبرج يرى أنه من الأفضل اعادة مناقشة المسألة الابستمولوجية الهامة والخاصة بصعوبة عزل الجوانب الذاتية للعالم(١٩) والنتيجة أن النظرية العلمية ليست صورة عن الواقع وانما هى تأويل للواقع . ومعنى ذلك أن النظرية العلمية ليست نتاج الملاحظة والتجربة على نحو ما يزعم منطق الاستقراء ، ولكنه نتاج الدافع الى تغيير الواقع لمواكبة حاجاتنا الجديدة . ولهذا فان الحاجات الانسانية هى نقطة البداية ثم تأتى بعدها الملاحظة والتجارب كمرشد وليس كموجه .

ان بزوغ الحضارة مردود الى أزمة الطعام التى واجهت الانسان فى عصر الصيد . ولهذا يمكننا القول بأن الانسان قد تبنى مسلمة لحل هذه الأزمة واستخلص منها نتيجة يمكن أن يتحقق من صحتها فى الواقع . وهذا المسار قد يشير الى اسبقية منهج الاستنباط على منهج الاستقراء . بيد أن هذه الاسبقية ليست حقيقية لأنها تستند الى قسمة ثنائية بين العقل والواقع واستبعاد الانسان من الوجود ـ فى ـ العالم . ومن أجل القضاء على هذه القسمة الثنائية لابد من التسليم بالعلاقة الجدلية بين المنهجين، الاستقرائى والاستنباطى . وهذه المسلمة تعنى وحدة الاضداد التى تنفى رد احدهما الى الآخر ، وفى نفس الوقت تفضى الى مفهوم جديد أو بالأدق منطق جديد يمكن أن يقال عنه أنه المنطق الابداعى طالما أن العلم مهمته تغيير الواقع وذلك بمجاوزة الواقع القائم .

وفى هذا الاطار كله يمكن أن أختم بحثى بشىء من التحوير لموضوع هذه الندوة الدولية هو على النحو الآتى :

« شركاء ، لا معارضون ، ولا اعداء »

ذلك أن انغماس الكل فى المشاركة فى تغيير الواقع من أجل مجاوزة الواقع القائم تجب المعارضة والعداوة معا .

الهــــوامش

(١) استعمل هذا المصطلح لاول مرة « توماس مور » واطلقه على مدينة فاضلة خيالية نظامها ديمقراطى اشتراكى · وهو نقيض مصطلح « علمية » عند الماركسيين · فالماركسى ليس يوتوبيا وانما هو علمى لانه يرسم صورة لنظام اجتماعى لا يستند الى افكار غير قابلة للتحقيق ، وانما تستند الى نظرية علمية للتاريخ من جراء تحليل أسلوب الاقتصاد الرأسمالى فى عصره · (مراد وهبه ، المعجم الفلسفى ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ط ٣ ، ١٩٧٩ ، ص ٢٥٤)

(٢) مراد وهبه ، مقالات فلسفية وسياسية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط ٢ ، ١٩٧٧ ، ص ٣٨٨ ـ ٣٩٢ ·

(٣) هذا المصطلح سكه الفيلسوف الامريكى جون سومرفيل ، وهو يعنى قتل البشر بأنفسهم · انظر : ريجان فى محكمة الفلاسفة فى هذا الكتاب ،

(٤) مراد وهبه ، محاورات فلسفية فى موسكو ، القاهرة ، الثقافة الجديدة ، ط ٢ ، ١٩٧٧ ، ص ١٣٦ ـ ١٤٢ ·

(٥) اير وكوين من أعضاء دائرة فيينا التى أسست الوضعية المنطقية ·

(٦) مراد وهبة ، محاورات فلسفية فى موسكو ، ص ١٣ ·

(٧) M. Wahba, Unity of Knowledge, Cairo, Ain Shams University, 1983, p. 17-20.

(٨) Lenin, Collected Works, vol. 33, Moscow, Progress Publishers, 1966, p. 386.

(٩) Lenin, Collected Works, vol. 24, 1964, p. 344.

(١٠) Gorbachev, Perestroika, 1987, p. 140-141.

(١١) Ibid., p. 187.

(١٢) Ibid., p. 178.

(١٣) مراد وهبة ، مقالات فلسفية وسياسية ، ص ٤٢ ـ ٥٤ ·

(١٤) M. Wahba, Philosophy, and Civilization, Cairo, Ain Shams Univ., Press, 1979.

(١٥) M. Wahba, Philosophical & Political Essays, Anglo Egyptian Bookshop, 2ed., 1977, p. 9-29.

Diderot, Rameau's Nephew and other Works, U.S.A. Doubleday Books, 1956, p. 290. (١٦)

D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society, Penguin Books, U.S.A. 1973, p. 174. (١٧)

M. Schlick, General Theory of Knowledge, New York, Springer - Verlang - Verlang, 1974, p. 100-101. (١٨)

Husserl, The Paris Lectures, 2ème ed., The Hague, 1970, pp. 30-31. (١٩)

Ibid., p. 32. (٢٠)

Heisenberg, The Physical Principles of the Quantum Theory, 1930, p. 65. See also, J. Von Neumen, Mathematical Foundations of Quantum Mechanics, 1949, pp. 421. (٢١)

رقم الايداع ١٩٩٤/٣٩٦٦

I.S.B.N. 977-05-1272-9